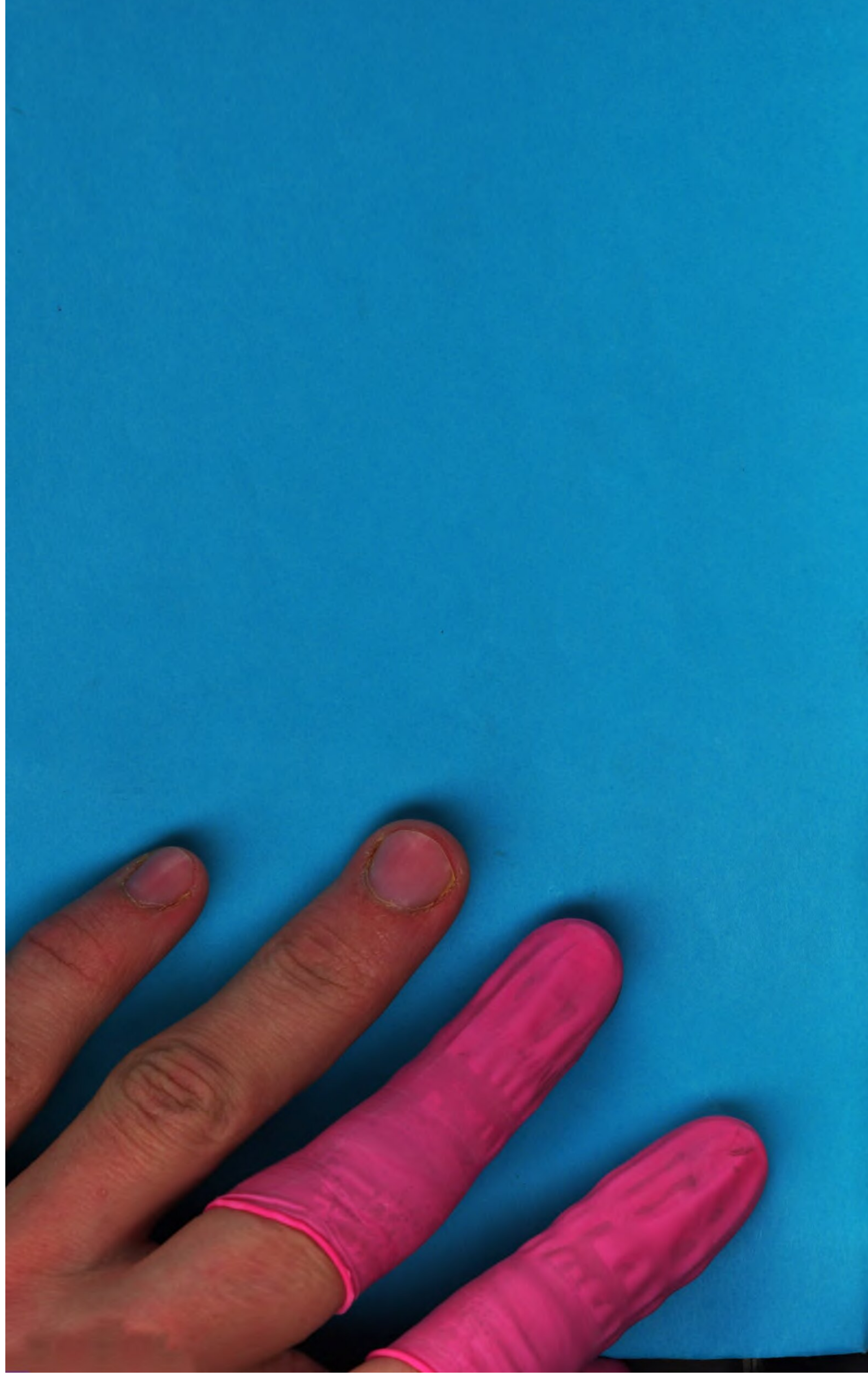




Polem.

2653 $\frac{K}{2}$

Neuapologisches Beiträge

Steinmeyer

In Bezug auf die neueste Kritik

F. L. Steinmeyer

F. L. Steinmeyer

I. Die Wunderthaten des Herrn.

BERLIN 1866.

Verlag von Weidmann und Grieben.

Apologetische Beiträge

von

F. L. Steinmeyer.

I. Die Wunderthaten des Herrn.

BERLIN 1866.

VERLAG VON WIEGANDT UND GRIEBEN.

124 - 991

Die Wunderthaten des Herrn

in Bezug auf die neueste Kritik

betrachtet

von

F. L. Steinmeyer.

BERLIN 1866.

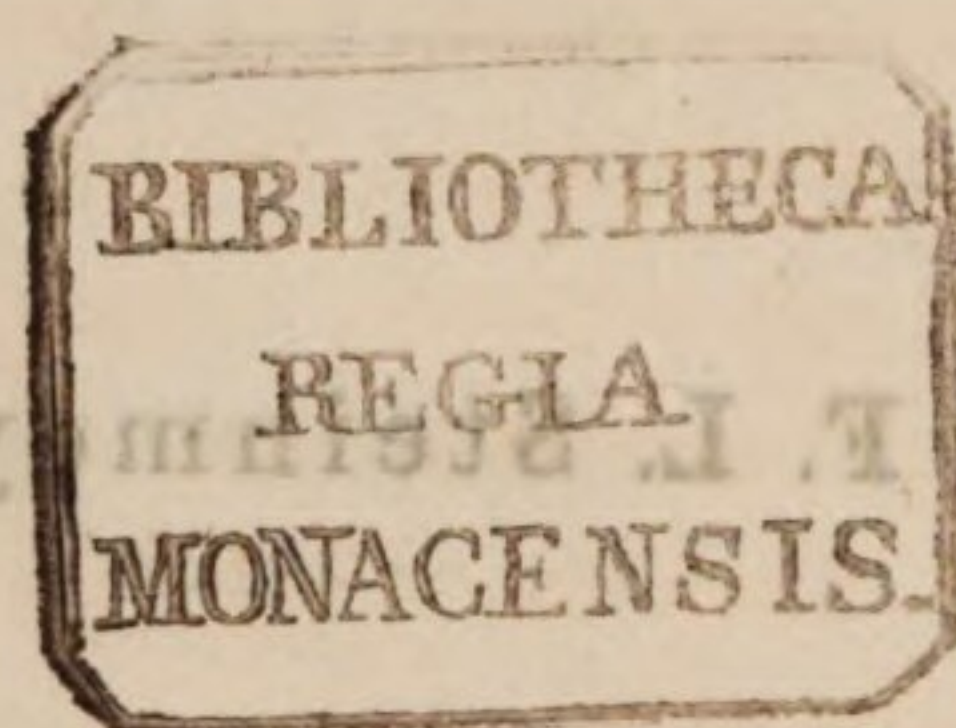
VERLAG VON WIEGANDT UND GRIEBEN.

Die Wunderthaten des Herrn

in Bezug auf die neueste Kritik

von
J. L. Steinmeyer

von



F. L. Steinmeyer

BERLIN 1866

Verlag von Neumann, Neudamm und Grieben

INHALT.

Einleitung.	Seite
1. Die Aufgabe	1
2. Die Methode der Lösung	7
3. Der Werth der Lösung	22
I. Jesus als Wunderthäter	31
II. Die Wunderthaten Jesu	49
Erste Gruppe. Die Wunder als Symptome.	
Die Heilung der Schwiegerin des Petrus	50
Die Heilung des blutflüssigen Weibes	53
Die Heilung des seit achtzehn Jahren siechen Weibes	63
Die Heilung des Wassersüchtigen	68
Die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand	70
Zweite Gruppe. Die Wunder als Symbole.	
Die Heilung des Gichtbrüchigen	76
Die Reinigung der Aussätzigen	85
Der Hauptmann von Capernaum	99
Die Heilung von Erblindeten	104
Die Heilung des Taubstummen	115
Dritte Gruppe. Die Wunder als Zeugnisse	123
1. Die Befreiung von Besessenen	124
Das kananitische Weib	134
Die Besessenen zu Gadara	143
Der blinde und stumme Besessene	157
Die Heilung des Besessenen zu Capernaum	163
Der Mondsüchtige	164

	Seite
2. Die Todtenauferweckungen	177
Die Auferweckung der Tochter des Jairus	181
Die Auferweckung des Jünglings zu Nain	191
Die Auferweckung des Lazarus	197
Vierte Gruppe. Die Wunder als Weissagungen	211
Der Fischzug des Petrus	212
Der Stater im Munde des Fisches	218
Die Stillung des Sturmes	227
Die wunderbaren Speisungen	236
Die Verwandlung des Wassers in Wein	245
Die Verfluchung des Feigenbaums	248

Die nächste Abtheilung dieser Schrift wird die Leidensgeschichte des Herrn behandeln.

Einführung.

1. Das Buch.

Die Wunderthaten des Herrn.

Die Wunderthaten des Herrn.

Einleitung.

1. Die Aufgabe.

Es sind zwei Wege, auf welchen David Friedrich Strauß in seiner das Leben Jesu behandelnden Schrift das deutsche Volk von dem dasselbe drückenden Glaubensjoch zu befreien sucht, um einen Beitrag zur Lösung derjenigen Aufgabe zu liefern, welche seiner Ansicht nach dem Protestantismus gestellt sey. Er ist einerseits beflissen, die Unglaubwürdigkeit der Quellen, die Unechtheit der vier Evangelien — theils aus dem Mangel einer ausreichenden äußeren Bezeugung, theils aus dem Verhältniß, in welchem sie unter einander stehen, theils aus den Tendenzen, die ein jedes derselben verfolgen und die sämmtlich eine viel spätere Abfassungszeit verrathen sollen — zu erweisen. Andererseits sind seine Bestrebungen auf die Ausrottung des »Wunderwahns« gerichtet. Er will zeigen, daß das Christenthum keine übernatürliche Offenbarung, daß der Stifter desselben kein Gottmensch und sein Leben keine Kette von Wundern, sondern daß in Wirklichkeit Alles ganz natürlich zugegangen sey; und seine Zuversicht ist die, daß er hierdurch vornemlich die Autorität, die einen blinden Gehorsam heische, brechen, daß er insbesondere dem geistlichen Amte, einem Stande über der Gemeinde stehender Priester, die ihm unentbehrliche Basis entziehen, daß er endlich die Pflanzung der bleibenden Bestandtheile des Christenthums, der echten Heilswahrheiten, an Stelle seiner vergänglichen Elemente, seiner schon halb verwesenen Hülle, anbahnen werde. Wer sich daher, es sey im Interesse amtlich überkommener Pflichten, oder es sey aus rein inneren Impulsen, zu dem Versuche veranlaßt sieht,

die Wirkungen einer Schrift paralyssiren zu helfen, welche in Sachen des Unglaubens wohl das letzte Wort geredet haben dürfte: der wird den Verfasser des »Lebens Jesu« nothwendig auf Einem von den beiden Wegen begleiten müssen. Es tritt dabei nur das Bedenken ein, ob dieß, da diese Wege einander keineswegs parallel laufen, im Sinne der Alternative möglich sey, ob also eine Beschränkung der Betrachtung auf das Eine oder das Andere sich werde durchführen lassen. Wer den Wunderbegriff ablehnt, der kann doch kaum umhin, denjenigen Urkunden Glaubwürdigkeit und Echtheit abzusprechen, in welchen solche Gottesthaten erzählt und verbürgt werden; mindestens wird er sich eine Stellung zu ihnen vorbehalten, innerhalb deren die Willkür der Kritik unbehindert schalten kann. Und wer hinwiederum die Evangelien für spätere Dichtungen der christlichen Gemeinde erachtet: für den fällt nicht allein die Nothwendigkeit, sondern auch das wesentliche Motiv, ja jedes aufrichtige Interesse für die Anerkennung des Wunders hinweg. Niemand hat das Band dieses Zusammenhangs so fest zusammengezogen, wie Strauß selbst. »Ist das Wunder«, so äußert er, »mit der Geschichte unverträglich: so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen seyn; und sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden: so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Jesu nicht zu entfernen.« Gleichwohl hat die Frage ihr Recht, ob das zweischneidige Schwerdt, mit welchem er den Kampf geführt, die Streiche nicht vorwiegend nach der Einen Seite thue, während die andere Seite seiner Waffe ihm nur subsidiarische Dienste zu leisten gehabt. Wir lassen es auf sich beruhen, welches von Beidem ihm selbst in seiner eigenen Entwicklung zuerst gewiß geworden sey; ob er die Unechtheit der Quellen aus der Unmöglichkeit des Wunders gefolgert habe, oder ob er auf dem entgegengesetzten Wege zu seinem Standort gelangt sey: was die vorliegende Schrift angeht, so läßt weder ihre Beschaffenheit noch die unumwundene Erklärung ihres Verfassers über die richtige Entscheidung eine Ungewißheit bestehen. Wie hohen Werth er der geschichtlichen Forschung immer einräumt: von sich selbst lehnt er ein lediglich

historisch-critisches Interesse ausdrücklich ab. Er fügt hinzu, mit den critischen Fragen brauche man keineswegs zuvor in's Reine gekommen zu seyn, um die Annahme des Wunders zu verweigern. Und deutlicher konnte er sich nicht aussprechen, als er es (Leben Jesu S. 150) gethan: »es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, in welchem wir es nicht ohne alle Vergleichung wahrscheinlicher finden müßten, daß wir es mit einem unwahren Berichte, als daß wir es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun haben.« Es ist dieß keine gelegentliche Bemerkung, sondern eine Behauptung, die fast als das Programm für die nachfolgenden Untersuchungen betrachtet werden darf. Wir folgen mithin der eigenen Weisung von Strauß, wenn wir uns gegen die Leugnung des Wunders in den evangelischen Erzählungen wenden, die in ihm ihren Vertreter gefunden hat.

Es kann den Anschein gewinnen, als würden wir, indem wir diesen Punkt in's Auge fassen wollen, auf ein Gebiet gedrängt, wo eine ganz andere Thätigkeit erforderlich seyn dürfte, als lediglich die geschichtlich exegetische. Strauß betont es zwar, schon der bloße Historiker müsse von seinem Standpunkte aus die Anerkennung der Wunder in der evangelischen Geschichte verweigern. Denn da der Geschichtsforscher nicht bloß zu ermitteln habe, was geschehen sey, sondern auch wie das Eine aus dem Anderen hervorgegangen: so könne derselbe ein Geschehen, welches die Kette des Natürlichen durchbreche und ein Uebernatürliches eintreten lasse, nirgends gelten lassen. Aber er fügt hinzu, daß der Historiker, sofern er überhaupt ein wissenschaftlicher Mann sey, doch auch seine Philosophie habe; und so stütze derselbe die Ablehnung des Wunders zugleich auf philosophische Gründe. Das heißt mit anderen Worten, der philosophisch gerichtete Historiker bestreite den Wundern der evangelischen Geschichte ihre Wahrheit letztlich um desswillen, weil er den Wunderbegriff überhaupt zu statuiren außer Stande sey. Es ist wiederholt ausgesprochen worden, daß die Gegenschriften, welche die im Jahre 1835 veröffentlichte critische Bearbeitung des Lebens Jesu von Strauß hervorgerufen, ungeachtet ihrer

Verdienstlichkeit die beabsichtigte Wirkung verfehlt hätten, weil sie bei aller Mannichfaltigkeit der genommenen Gesichtspunkte den tiefsten Grund außer Acht gelassen, aus welchem die Aufstellungen des Critikers geflossen seyen. In dem Kampfe des Theismus gegen den Pantheismus und Atheismus müsse auch der Streit mit Strauß ausgefochten werden. Wäre dem wirklich also: so hätte die Theologie überhaupt keine Veranlassung, auf dem Kampfplatze zu erscheinen. Ihr als solcher kann man es unmöglich zumuthen, die Widersacher des Christenthums mit philosophischen Waffen zu schlagen. Franz Buddeus setzt sich in seiner trefflichen Schrift »theses theologicae de atheismo« allerdings sehr ausführlich mit dem Spinoza über die Wunder in der heiligen Schrift auseinander (vgl. C. 3. § 5). Aber er begnügt sich bei dem Nachweis, daß alle Irrthümer des Philosophen aus der falschen Voraussetzung hervorgegangen seyen, Deum et naturam unum idemque esse; diesem Grundirrthum selbst stellt er den einfachen Protest entgegen, ohne denselben irgend zu widerlegen. Ebenso erklärt Rothe in der Abhandlung über die Wunder (»zur Dogmatik« Gotha 1863. S. 80 ff.), das sey vollkommen begreiflich, wenn der Pantheist, der keine andere Causalität kenne, als die der Natur, sie sey nun natura naturans¹⁾ oder natura naturata, für den also diejenige Causalität gar nicht vorhanden sey, welche wir Anderen Gott nennen, das Wunder leugne; auch das sey leicht zu verstehen, daß Schleiermacher theils von seinem Zuge zum Pantheismus aus, theils durch seine deterministischen Vorstellungen von der Welterhaltung und Weltregierung zu einem ganz ähnlichen Resultate gekommen sey: aber nicht zu verstehen sey es, wie dem Theismus der Gedanke des Wunders irgend welche Schwierigkeit bereiten könne²⁾. Ist nun

¹⁾ Es ist dieß ein Ausdruck, welchen Nitzsch (System der christl. Lehre § 85), besonders aber Twisten (Dogm. II. S. 176) treffend im Interesse der einfachen Abweisung des Pantheismus verwerthet haben.

²⁾ Rothe hatte früher Weiße als ein auffälliges Beispiel hiervon angeführt. Später nahm er den Ausdruck seiner Verwunderung diesem Denker gegenüber zurück. Neuerlich ist ein Schriftsteller aufgetreten,

eine Theologie nur auf dem Standpunkt des Theismus denkbar: so kann man ihr das Ansinnen gar nicht stellen, auf die letzten philosophischen Grundanschauungen einzugehen, aus welchen sich für Strauß die Unmöglichkeit des Wunders ergeben hat. Hiervon aber abgesehen, würde eine so gefälschte Aufgabe dem »Leben Jesu« des Verfassers gegenüber eine durchaus unzutreffende seyn. Wir haben es hier mit einer Tendenzschrift zu thun. Ist dieselbe auf das Volk, insonderheit auf das deutsche Volk berechnet: so wußte Strauß es gar wohl, daß er demselben durch philosophische Aufklärung schwer beikommen könne. Keine, wenn auch noch so wohlgelungene Popularisirung des Spinoza hätte irgend einer Schicht des Volks den etwa noch vorhandenen Glauben an das Wunder entwunden; sie würde nicht einmal den Dank und Beifall Derer eingeeerntet haben, welchen derselbe bereits abhanden gekommen war. Nirgends hat er daher vom Standort des ausgesprochenen Pantheismus aus geredet, sondern durchweg nimmt er statt dessen den skeptischen ein. Ueber Hume's Erörterungen fällt er das rühmende Urtheil, sie seyen von so allgemeiner Ueberzeugungskraft, daß durch

welcher sich als ein neues derartiges Beispiel zu erkennen giebt, O. Bagge, das Princip des Mythos im Dienste der christlichen Positive, ein Versuch für Strauß und doch wider Strauß, Leipzig 1865. Er bekennt, auf dem rechten, unverkümmerten Boden des Theismus zu stehen, und doch das Wunder nur als populäre kindliche Fassung des unbewußten Naturzusammenhanges ansehen zu können. Gegen das, was Strauß in diesem Sinne ausgeführt habe, wisse er nichts einzuwenden. Es gebe keinen größeren theologischen Selbstmord, als die starre Behauptung des traditionellen Wunderbegriffs. Der Verfasser scheint einen anderen Begriff vom Theismus zu haben, als den hergebrachten (von welchem u. A. Zeller sagt: wird Gott im Sinne des gewöhnlichen Theismus als außerweltlicher Wille gedacht, so muß man auch eine Bethätigung dieses Willens, d. i. ein Wunder, zugeben). Seinen Theismus hat er uns nicht definirt. Derselbe dürfte wohl ein ebenso unbestimmtes und unbestimmbares „Etwas“ seyn, wie dasjenige Etwas, derjenige Rest, der ihm aus den evangelischen Erzählungen übrig bleibt. Dieses letztere „Etwas“ aber ist ein ebenso unerkennbares Minimum, wie die Differenz des Verfassers von Strauß überhaupt.

sie die Sache eigentlich für erledigt könne angesehen werden. Ihnen entlehnt er daher den Gedanken der inneren Unwahrscheinlichkeit der Wunder. Die Last dieser Unwahrscheinlichkeit bezeichnet er als eine so schwere, daß Alles, was man irgend zur Rechtfertigung der Wunder beibringen könne, einer Feder gleiche dem Centnergewicht in der Wagschale gegenüber. Und nicht bei der allgemeinen Behauptung läßt er es bewenden; sondern bei jeder einzelnen evangelischen Wundererzählung weist er die Gründe auf, weshalb es weder denkbar noch glaublich sey, daß sich dieselbe in der referirten Weise möge zugetragen haben. Das schärfere Auge entdeckt freilich überall im Hintergrunde den Spinozismus, der noch ganz andere Gründe zur Verfügung habe; allein nicht diese, sondern lediglich die der bezeichneten Skepsis werden geltend gemacht. Durfte dieß Verfahren darauf rechnen, in der dem verstandesmäßigen Denken wie dem erfahrungsmäßigen Wissen immanenten Scheu vor dem Wunder einen guten Anschließungspunkt zu finden: so versprach es zugleich, der Mythustheorie eine willigere Aufnahme zu vermitteln. Denn wenn dargethan worden war, daß die biblischen Berichte nur dadurch als wirkliche Geschichten haltbar seyen, daß man Unwahrscheinlichkeit auf Unwahrscheinlichkeit häufe: so mußte sich ja eine Anschauungsweise empfehlen, bei welcher jedwede derartige Schwierigkeit verschwand. Eben hier ergiebt sich denn die Aufgabe, welche der Apologet zu lösen hat. Er hat den Nachweis zu führen, daß jene Unwahrscheinlichkeiten in Wahrheit nicht vorhanden, sondern künstlich erzeugt und hineingetragen seyen, ohne sich irgendwo dem unbefangenen, wenn auch noch so umsichtig prüfenden Leser von selbst zu ergeben; daß im Gegentheil die Wundererzählungen in der evangelischen Geschichte die höchste innere Wahrscheinlichkeit für sich haben, eine Wahrscheinlichkeit, die um so heller in das Auge falle, je genauer man die biblische Relation erwäge.

2. Die Methode der Lösung.

Ehe wir die Art und Weise characterisiren, in welcher wir diese Aufgabe zu lösen beabsichtigen, bedarf es einer vorausgehenden Aeußerung darüber, an welchen Wundererzählungen wir den bezeichneten Nachweis führen wollen. Sollte eine Auswahl unter ihnen, wie wir dieselbe treffen werden, kraft des Bedenkens beanstandet werden, daß durch eine solche dem Nachweis, gesetzt auch derselbe gelänge hier und da im Einzelnen, von vorn ab seine Spitze abgebrochen sey: so begegnen wir dem Einwurf vermöge der Erklärung, daß wir die Aufgabe in irgend einem Sinne selbst bei denjenigen Wunderberichten für lösbar erachten, die wir mit Bedacht von der Untersuchung ausschließen. Wir unterscheiden zwischen Wundern, welche durch das Wort und die Hand Jesu selbst, und zwischen solchen, welche durch die Herrlichkeit des Vaters an dem Sohne sind vollzogen worden. Was die letzteren anbetrifft, die übernatürliche Geburt Jesu, seine Auferweckung von den Todten: so scheinen sie sich allerdings einer Betrachtungsweise durchaus zu entziehen, wie wir dieselbe anzustellen beabsichtigen. Ein sehr bestimmtes Bewußtseyn darum haben bereits die Scholastiker, unter ihnen vor Allen Thomas Aquin, gehabt. Er macht die Distinction zwischen *miraculis, quae sunt ad fidei confirmationem*, und zwischen solchen, *de quibus ipsa est fides* (ausdrücklich bezeichnet er die Geburt Jesu durch die Jungfrau als Beispiel der letzteren); und er fährt fort: *illa sunt facta in multorum conspectu, haec vero voluit Deus esse occulta, ut fides probaretur, quando ea amplectitur propter scripturarum assertionem*. Ein ähnliches Gefühl verräth die Unterscheidung des Augustin in *miracula visibilia et invisibilia*. Illa, so sagt der Kirchenvater, *ad illuminationem vocant, ista vero vocatos illuminant*. Beide Männer haben sich wohl durch den Umstand bestimmen lassen, daß der Apostel diese an Christo geschehenen Wunder als den Nerv und Mittelpunkt seines Evangelii hinstellt (2. Tim. 2, 8. Röm. 1, 3), und es aus diesem Grunde nicht für statthaft erachtet, dem Glauben an dieselben neben der

assertio scripturarum noch irgend ein secundäres Fundament zu geben. Gleichwohl räumen wir es nicht ein, daß sie sich schlechterdings in keiner Hinsicht aus dem aufgestellten Gesichtspunkt sollten betrachten lassen. Gewiß ist die Frage erlaubt, wo Wahrscheinlichkeit sey und wo die Unwahrscheinlichkeit Platz greife, ob bei der Annahme, die Thätigkeit der Apostel, die Entstehung der christlichen Gemeinde, sey die Frucht von der wirklich erfolgten Auferstehung Jesu, oder bei der Unterstellung, daß sich die Jünger diese Thatsache nur eingebildet und eingeredet hätten; ob bei der Anschauung, das Lehren und Walten Jesu, — den Eindruck, den es hervorgebracht, den Erfolg, von dem es begleitet worden, mit eingeschlossen — sey die Wirkung eines Solchen, der nicht gleich uns von unten und von dieser Welt, sondern von oben her gekommen sey, oder bei der entgegengesetzten, daß auch Jesus aus der natürlichen Entwicklung hervorgegangen, — ein Fortbildner freilich des Menschheitsideals, aber weder der erste derselben, noch auch ihr letzter. Aber allerdings es ist dieß nicht diejenige Wahrscheinlichkeit, welche wir in Gedanken tragen. Keine durch Reflexion, sondern ausschließlich die durch Intuition vermittelte haben wir im Sinne. Eben deßhalb müssen wir aber natürlich die Betrachtung auf die Wunder einschränken, welche sich ihrer Natur nach in das Licht einer solchen Wahrscheinlichkeit stellen lassen, näher, auf die, deren Hergang das Auge zu verfolgen vermag, das heißt auf die Wunderthaten des Herrn selbst³⁾. Die Voraussetzung, daß uns bei ihnen ein Einblick in das Geschehen wirklich verstattet sey, steht wohl kaum in Widerspruch mit der Behauptung,

³⁾ Es ist hier der Ort, noch eine anderweitige Beschränkung des Stoffes zu bevorworten, zu welcher wir uns genöthigt sehen. Wir werden die in dem vierten Evangelio enthaltenen Wundererzählungen zwar nicht ganz außer Betracht stellen. Aber eine andere, als mehr allgemein gehaltene Besprechung können wir denselben nicht widmen. Das Resultat ihrer Wahrscheinlichkeit vermöge einer in die Details eingehenden Beleuchtung zu gewinnen, ist einer Schrift gegenüber, deren einzelnen Elemente ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen nicht ungestraft enthoben werden können, unmöglich.

welche Rothe mit starker Betonung aufstellt, ein Geschehen finde bei dem Wunder schlechterdings nicht Statt, und lediglich die Wirkung könne dabei wahrgenommen werden. In seiner ganzen Strenge würde dieser Satz überhaupt nur auf diejenigen Wunder passen, die wir so eben ausgesondert haben; — das Wunder der übernatürlichen Geburt Jesu, oder das seiner Auferstehung von den Todten, hat freilich kein menschliches Auge geschehen sehen; nur der Gottmensch selbst, nur der Auferstandene selbst sind wahrnehmbar geworden. Selbst hinsichtlich der eigenen Wunderthaten Jesu mögen wir unbedenklich so viel einräumen, »dafs von den causalcn Zusammenhängen und Verhältnissen Niemand Etwas zu sehen bekommen«; — der eigentliche Prozeß der Brotvermehrung und der Weinverwandlung hat sich freilich dem Zeugenblick entzogen. Aber die Weise, wie der Herr bei seinen Wunderthaten verfahren ist, die Umstände, unter denen er sie vollbracht, die Worte, die er dabei geredet, genug alles das, was die ältere Apologetik die *circumstantiae* nennt, — es gehört doch auch zum Geschehen. Und gerade diese Data sind es, durch die wir uns die Wahrscheinlichkeit derselben vermitteln und namentlich zur Erledigung der Frage dringen wollen, auf die es in jedem Einzelfalle vorzüglich ankommt, — der Frage nach dem Motive.

Es wird schon aus dieser Vorbemerkung hervorgehen, auf welchem Wege wir unsere Aufgabe zu lösen gedenken. Wir haben keineswegs vor, nur an das Gefühl, an den gesunden Takt zu appelliren. Man kann sich das Geschäft leicht machen, ohne dafs darum gesagt werden könnte, es sey auf ganz unzweckmäßige Weise wahrgenommen worden. Es scheint, dafs die evangelischen Wundererzählungen nicht besser in das helle Licht der Wahrscheinlichkeit gestellt werden können, als indem man eine Vergleichung zwischen ihnen und den in den apocryphischen Evangelien enthaltenen anstellt. Wir unterschätzen den Werth eines solchen Nachweises nicht; aber der neuesten Critik gegenüber reicht derselbe bei weitem nicht aus. Straufs selbst würde eine erhebliche, wenn auch immer nur graduelle Differenz zwischen dieser zwiefachen Gattung von Erzäh-

lungen statuiren; er würde etwa urtheilen, dort hätten wir eine Mythenbildung von Seiten der christlichen Gemeinde, hier dagegen die Einfälle der ungezügelter Phantasie von Einzelnen. Aber noch weit weniger beabsichtigen wir, die Rechnung der Wahrscheinlichkeit vermöge irgend welcher Wundererklärung zu vollziehen; von jedem solchen Versuche, in welcher Weise derselbe immer angestellt werde, scheiden wir uns vielmehr entschieden und ausdrücklich. »In dem Begriffe des Wunders liegt es unmittelbar, daß dasselbe schlechthin unerklärbar ist. Denn es ist eine ohne die Dazwischenkunft einer Vermittlung hervorgebrachte Wirkung Gottes; eine Thatsache erklären, heißt aber immer, die Vermittlungen aufweisen zwischen ihr und ihrer Causalität« (Rothe a. a. O. S. 100). »Le caractère des miracles est, qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses créées« (Leibnitz, Theodicee § 207). Ungeachtet der einleuchtenden Richtigkeit dieser Aufstellungen hat man es gleichwohl von dem kirchlichen Alterthum ab bis auf die Gegenwart nicht lassen können, jenen unglücklichsten und aussichtslosesten unter allen Verständigungsversuchen immer auf's Neue zu machen. Die angestellten Bemühungen sind zwar sehr mannichfaltig gewesen, von einander abweichend in zahlreichen Nüancirungen: doch aber werden sie sich sämmtlich auf ein zwiefaches Verfahren zurückführen lassen.

Es ist nicht anders zu erwarten, als daß die christliche Apologetik von Anfang an auf die Einwürfe werde eingegangen seyn, welche sich dem verstandesmäßigen Denken vermöge des Widerstreits zwischen den Wundern und den erfahrungsmäßig gültigen Naturgesetzen darbieten. Konnte und durfte sie sich diesem Geschäfte nicht entziehen: so konnte sie wiederum kein unzweckmäßigeres Mittel verwenden, als indem sie diesen Widerstreit als nicht vorhanden, als nur scheinbar vorhanden zu erweisen suchte, wenigstens bemüht war, denselben möglichst zu mildern und abzuschwächen⁴⁾.

⁴⁾ Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß wir die Art der Wundererklärung, wie Paulus, Venturini u. A. sie vertreten haben, hier unserer Tendenz gemäß bei Seite setzen. Wir schweigen von derselben

Die Definition, welche Augustinus von dem Wunder gegeben hat, »miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet« (de util. cred. c. 16), macht uns schon darauf gefaßt, daß er nicht abgeneigt seyn werde, es auch mit diesem Wege zu versuchen. Wir hören ihn denn auch das Wunder als bloße Beschleunigung des Naturprozesses erachten. Der Schlüssel, mit welchem er den Vorgang zu Cana dem Verständniß zu öffnen sucht, »ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus; illud autem non miramur, quia omni anno fit; assiduitate amisit admirationem« (ähnliche Aeußerungen des Kirchenvaters finden sich zusammengestellt in der kleinen Schrift von Fr. Nitzsch, Augustin's Lehre von dem Wunder, Berlin 1865, S. 81 ff.), paßt auch auf andere Wunderwerke des Herrn; — auf die Verfluchung des Feigenbaums, sofern ja jeder Baum zuletzt von selbst verdorrt; auf viele Heilungsberichte der Evangelien, da eine Krankheit, die nicht zum Tode führt, der Heilkraft der Natur allmählig zu weichen pflegt. Wir vermögen zwischen einer derartigen Betrachtungsweise und zwischen der Auskunft derjenigen, welche die Instanz unserer mangelhaften Einsicht in die Naturgesetze beschreiten, einen wesentlichen Unterschied nicht zu entdecken. In beiden Fällen droht entweder das Wunder überhaupt in Nebel aufzugehen, oder aber es wird ein pures Blendwerk vor unseren Augen aufgeführt. Besteht nemlich ein so friedliches Einvernehmen zwischen den Wundern und den Naturgesetzen, daß die ersteren doch die Produkte der letzteren sind, nur daß diese letzteren uns nicht bekannt, oder daß die uns bekannten in einen ungewöhnlich rapiden Fluß gesetzt worden sind: so ist im Grunde das Facit, Alles sey ein Wunder,

nicht deshalb, weil die motivirte Abweisung einer so gut wie vergessenen Thorheit völlig überflüssig wäre, sondern aus dem Grunde, weil man auf diesem Wege die Wunder als solche hinwegzudeuten bestrebt war. Uns beschäftigt nur diejenige Erklärungsweise, die das Wunder selbst entschieden aufrecht erhält, und dasselbe eben nur gegen die aus dem Gesichtspunkt der Naturgesetze erhobenen Verdächtigungen zu rechtfertigen sucht.

und wiederum Nichts sey ein Wunder, schon so gut wie gezogen⁵⁾; man würde höchstens noch der Annahme einer ganz allgemein ge-

⁵⁾ O. Bagge hat neuerlich (a. a. O. S. 88 ff.) diesen oft ausgesprochenen Satz in der Weise repristinirt, daß er denselben als eine echte Pflanze auf theistischem Boden und als die wahre Lösung des vorliegenden Problems bezeichnet. Consequenterweise gelangte er zu der Banalphrase, der Mensch selbst sey ein Wunder, wohl ohne zu wissen, daß schon Montaigne dieselbe hingeworfen („ich kenne kein größeres Wunder in der Welt, als den Menschen selbst; wir vergessen das nur, weil wir es gewohnt sind“), ja daß sie sich, freilich weitab anders gemeint, schon bei Augustin. (de civ. D. 10, 12) findet. Es ist eins der vielen Verdienste von Strauß, daß er das seinige dazu beigetragen hat, diese Verkehrung des Wunderbegriffs, diesen Mißbrauch des Ausdrucks, zu beseitigen. Namentlich in seiner letzten Streitschrift „die Halben und die Ganzen“, Berlin 1865, hat er mit Evidenz erwiesen, daß hohle Declamationen über die Wunder, wie sich Schenkel in solchen ergehe, nur dadurch möglich seyen, daß man für zwei verschiedene Dinge den gleichen Ausdruck gebrauche (a. a. O. S. 45). — Ebenso sollte man doch endlich aufhören, die trivial gewordene Behauptung immer neu aufzufrischen, daß, wo noch keine Kenntniss der Naturgesetze vorhanden sey, wie etwa unter dem A. T., daß es da für den Menschen noch kein Wunder gebe. Die „Entdeckung“, daß das A. T. für den Begriff der Natur keinen Ausdruck besitze, stützt diese Ansicht eben so wenig, wie ein Paar nach dieser Seite ganz irrelevante Psalmstellen. Daß auch ein für die Erkenntniss der Naturgesetze wenig aufgeschlossenes Auge im Stande sey, ein Wunder, das ist irgend eine Wirkung als eine solche zu erkennen, die nicht aus der Reihe endlicher Ursachen, sondern aus unmittelbar göttlicher Causalität hervorgegangen sey: das lassen wir uns Niemand ausreden. Buddeus hat das zarte, künstlich zusammengespinnene Gewebe dieses Bedenkens ganz angemessen durch die einfache Bemerkung zerrissen: *ita comparata sunt miracula biblica, ut coecum menteque destitutum esse oporteat, qui vim ad haec requiri infinitam non agnoscat*. Aehnlich Joa. Lulofs, Prof. der Philosophie, Mathematik und Astronomie zu Leyden, in seiner 1767 erschienenen Ausgabe der theses des Buddeus: *leges naturae per innumera experimenta et per observationes repetitas omnibus innotuerunt*. Daß namentlich das Israelitische Bewußtseyn für die Erkenntniss eines Wunders ausreichend organisirt gewesen sey, das liegt thatsächlich zu Tage, und ist unlängst von M. Baumgarten (die Nachtgesichte Sacharias II. S. 405 ff.) recht befriedigend dargethan worden.

haltenen providentia extraordinaria bedürfen, einer Providenz, die vermöge der Combination einzelner Factoren der Natur Wirkungen hervorbringe, wobei dem Menschen der Verstand stille steht. Wir wissen nun wohl, daß nicht Alle, welche sich in diesen Schranken bewegen, namentlich nicht Augustin selbst, derartige Consequenzen ziehen oder auch nur anerkennen mögen: dann aber war die ganze Mühe, die sie aufgewendet, eine rein vergebliche. Denn wenn die *causae secundae* zum Zwecke des Wunders eine außerordentliche Einwirkung erfahren, wenn die Naturgesetze auf gewaltthätige Weise in Fluß gesetzt werden, d. h. auf eine Weise, die in ihrem eigenen organischen Prozesse nicht begründet ist, ihm vielmehr entschieden widerstrebt: wäre nicht gerade das eine rechte Läsion derselben, eine Läsion, gegen welche man den Wunderthäter so gern verwahren will? Wo bleibt da die Harmonie? Die kirchliche Dogmatik der evangelischen Kirche, ja schon die Scholastik des Mittelalters ist darum immer sehr weit davon entfernt gewesen, in dieser Weise zwischen beiden Begriffen zu pacisciren. Sie hat das Gegentheil gethan. Thomas Aquin sagt (*de potentia Dei quaest. VI. art. 2.*) von den Wundern, daß sie *praeter naturam, supra naturam, contra naturam* zu Stande kämen. Und mit Beharrlichkeit haben die lutherischen Theologen diese Bestimmungen festgehalten. Es ist ein Hauptsatz des *systema novissimarum controversiarum* von Zacharias Grape (Rostock 1722) im *locus de providentia*: »*miracula cum natura non esse concilianda*«. Hier und da findet man das *contra* weniger betont. Höpfner (*loc. theolog. 1673*) im *loc. X. de miraculis* benützt sich bei dem *praeter* und *supra* (»*miracula sunt opera Dei praeter et supra naturae ordinem facta*«). Löscher indeß kehrte in seinen Kämpfen gegen die Deisten zu der ganzen Strenge der Definition zurück. »*Solus Deus*«, so erklärt er in der *theologia pretiosa*, »*potest tum supra naturae vires, tum contra naturae leges agere, quorum utrumque requiritur ad verum miraculum*«. Buddeus redet sogar sowohl in seinen *theses de atheismo* als auch in den *institt. theolog. dogmat. (lib. II c. 1)* ganz eigentlich von einer *suspensio legum naturae* bei dem Wunder,

ja er erhebt dieselbe zu einem constitutiven Elemente des Begriffs. Rothe erklärt sich mit diesen Bestimmungen nicht ganz einverstanden; er schlägt vielmehr die Formel vor, Wunder und Naturgesetze könnten deshalb mit einander in keinen Conflict gerathen, weil sie in keinen gegenseitigen Contact kämen. Das Wunder werde eben unmittelbar durch die absolute Causalität des Gottes hervorgebracht, der sich selbst, seine Freiheit, seinen Willen, dem Naturgesetz nicht unterworfen, seine Wirksamkeit in dasselbe nicht hineingebannt habe. Die volle Zustimmung zu dieser Ausführung ist ihm von Seiten aller biblischen Theologen ebenso gewiss, wie ihr Dank für die freimüthige und offene Erklärung. Gleichwohl ist zwischen ihm und der kirchlichen Dogmatik in diesem Punkte keine wesentliche Differenz. Denn Etwas weiteres hat auch die letztere nicht behaupten wollen, als daß an Stelle der völlig ausgeschlossenen *causae secundae* die unmittelbar göttliche Causalität eintrete. Es giebt in der That einen Sinn, in welchem das angefochtene *contra* nicht nur ganz unverfänglich, sondern geradezu unumgänglich ist. Tritt nemlich eine Wirkung ein, welche sicher ausgeblieben wäre, wenn die Naturgesetze ihrem eigenen organischen Lebensprozesse wären überlassen geblieben, so muß man ja sagen, daß dieselbe *contra* *leges naturae* erfolgt sey. Bedenklich würde ein *contra* nur in dem Falle seyn, daß die nichtnatürliche Wirkung eine widernatürliche, näher, eine unnatürliche wäre. Daß dieser Fall bei den Wundern Jesu niemals eingetreten, das bedarf keiner Ausführung. Es wird Keinem in den Sinn kommen, etwa die restituirte Gesundheit als einen unnatürlichen Zustand zu erachten. Die Worte des Herrn bei der Heilung des Wassersüchtigen (Luc. 14, 5.), oder bei der des kranken Weibes (Luc. 13, 16.) kehren geflissentlich den Gesichtspunkt hervor, daß er den unnatürlichen Zustand aufhebe und dagegen den natürlichen herstelle. Und es gilt dieß nicht allein von den Wirkungen selbst, sondern auch von dem Verhältniß, in welches sie sich zu der Natur gesetzt haben. Ueberall reihen sie sich in dieselbe ein, unterwerfen sich ihren Gesetzen, sind ihrem Prozesse anheimgegeben. Das Leben, zu welchem

Lazarus erweckt wurde, war kein übernatürliches, sondern ganz dasselbe, unter dessen Bedingungen es zuvor gestanden hatte. Die wunderbar Gespeisten und Geheilten waren darum nicht von der Nothwendigkeit losgesprochen, sofort wieder auf dem Wege der natürlichen Ordnung Speise zu kaufen und die Gesundheit zu bewahren⁶⁾. Wir erheben endlich für das in unserem Sinne aufgefaßte *contra* selbst den Anspruch, daß dasselbe in teleologischer Hinsicht ein ganz eigentliches Requisit für das Wunder sey. Denn nur diejenigen Wirkungen, welche dieß Moment an der Stirne tragen, drängen sich den Sinnen als wunderbarlich eingetretene auf. Die Bestimmung von Werensfels, »*miraculum est opus potentiae divinae extraordinarium, in sensus incurrens, admirationemque videntium excitans*«, findet ihren sicheren Halt in der sinnvollen Aeufserung des Herrn, er vollziehe seine Werke ἐν δακτύλῳ Θεοῦ (Luc. 11, 20). Die Worte weisen auf Exod. 8, 15. zurück. Da sprechen die ägyptischen ἐπαοιδοί, da sie dem Moses seine Wunder nicht nachthun können: δάκτυλος Θεοῦ ἐστὶ τοῦτο, es ist handgreiflich ein Gotteswerk, ein Wunder; und eben hierauf gründet die weitere Darstellung die Rüge der hartnäckigen, unüberwindlichen Verstocktheit des Pharao.

Es ist wirklich nur eine andere Form des so eben abgewiesenen Versuchs, die Wunder zu erklären, wenn man den Schlüssel in einer Naturkraft höherer Art zu finden gemeint, die Jesu zur Verfügung gestanden habe. Die Analogien, welche schon vor Olshausen, aber auch noch nach ihm herbeigezogen worden, die des Magnetismus, electrischer Strömungen, sind heute sehr allgemein discreditirt. Dagegen spricht neuerdings wieder Rothe von einem wirklichen, wenn auch noch so außerordentlich gearteten Naturprozeß, auf welchem viele Wunder zu beruhen schienen. Die Aeufserung

⁶⁾ Vgl. M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharias II. S. 405: „Das Wunder tritt immer nur so in den Naturzusammenhang ein, daß sich derselbe sofort wieder schließt; wie etwa die Meeresfläche, die einen Augenblick von einem Steine zerrissen wird, und sogleich jede Spur davon vertilgt.“

würde mit den früheren nachdrücklichen Erklärungen dieses Theologen schwer vereinbar seyn, wenn er es nicht sehr bestimmt bevorwortet hätte, daß er dabei nur einen Theil (— freilich den weit ab größten —) der Wunderthaten Jesu im Auge habe, überhaupt nicht die eigentlichen, sondern nur die uneigentlichen Wunder, namentlich die Krankenheilungen. Bei diesen seyen unbestreitbar wirklich irdische Naturkräfte wirksam gewesen, nur eben solche, in welche uns zur Zeit die Einsicht noch fehle, welche unserer Erfahrung noch nicht geläufig seyen, die aber die tiefer eindringende physiologisch-anthropologische Forschung mehr und mehr an's Licht des Tages bringen werde. Die Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen Wundern, wie Rothe eine solche hier fixirt, ist in irgend einem Sinne schon immer gemacht worden. Neben den *miraculis proprie et specifice, stricto et rigoro sensu sic dictis* (auch *miracula primi ordinis* genannt), hat man *miracula secundaria, comparative talia, miracula quoad nos, non simpliciter*, aufgeführt. Diese Bestimmungen finden sich nicht allein bei Leibnitz (*de la conformité de la foi avec la raison* § 3., auch in der *Theodicee* und im *recueil des div. pièces*), sondern auch bei Gerhard, Höpfner, Löscher, Buddeus, ja schon bei den Scholastikern. Freilich räumen die Letzteren den *miraculis secundariis* gar nicht die Bezeichnung als *miracula* ein, sondern sie characterisiren dieselben nur als *mirabilia* oder *miranda*. Und die Ersteren verlangen, daß man sich für sie lieber der Ausdrücke *ostenta* (Löscher), *prodigia* (Höpfner), *portenta* (Buddeus) bedienen sollte. Die kirchlichen Dogmatiker verfolgen bei dieser Distinction theils das Interesse, die falschen Wunder, die des Teufels, des Antichrists, der Pseudopropheten, und die göttlichen auseinander halten zu können, theils wünschten sie selbst im Kreise der letzteren diejenigen Gotteswerke, die nur überhaupt aus dem Walten der Providenz hervorgegangen seyen, von solchen zu unterscheiden, welche ein unmittelbares Eingreifen Gottes »contra« *leges naturae* voraussetzen; denn eine zwingende Beweiskraft konnten sie eben nur diesen beimessen. Aber unter keiner Bedingung würden sie

sich dazu verstanden haben, die Wunder Jesu in eigentliche und uneigentliche, in objective und bloß subjective einzutheilen. Sie insgesamt waren ihnen *miracula proprie sic dicta*. Der einzige exegetische Halt, auf welchen sich die abweichende Anschauung stützt, daß nemlich Jesus vielfach durch sinnliche Berührung oder durch Anwendung von Medien die Krankheiten geheilt habe, bricht theils unter dem Gewichte der Thatsache zusammen, daß dies in zahlreichen anderen Fällen weder geschehen sey, noch auch habe geschehen können; theils fällt er vor der ernstlich erwogenen (schon von Buddeus aufgeworfenen, später von S. J. Baumgarten, Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762. I. S. 658. näher beleuchteten) Frage dahin: ob man denn wirklich in jenen Berührungen und Medien an sich den Grund des Effects suchen wolle, oder ob nicht das begleitende Handeln vielmehr aus öconomischen Gründen zu erklären sey. Im Uebrigen kann sich dieser Wahn nur auf subjective Gefühle hin behaupten. Wenn man an das Gefühl appellirt, ob sich nicht die Weinverwandlung zu Cana auf einer viel höheren Stufe befinde, als etwa die Heilung der Schwiegerin Petri: so wird man von dieser Instanz her freilich eine erwünschte Entscheidung erlangen. Wer aber nach rein objectivem Maafstab Recht spricht, der wird das Terrain ohne Gnade nivelliren. Die *mirabilia* mögen dem Gradunterschiede unterliegen, Eines kann mich wundersamer dünken, als das Andere (— obwohl selbst auf diesem Gebiete zwischen den Gefühlen der Individuen keineswegs eine volle Harmonie Statt findet): die *miracula* nicht. Die Heilung der Schwiegerin Petri ist in demselben *sensus strictus et rigorosus* ein Wunder, wie die Brotvermehrung. Es ist unthunlich, dort die bloße Wirksamkeit irdischer Naturkräfte, hier dagegen ein unmittelbar eingreifendes göttliches Handeln zu statuiren. Schwer wird sich gegen den Satz Löschers aufkommen lassen: *diligenter distinguendum est inter naturae vires, quae nobis cognitae nondum sunt, et inter ordinem naturae, de quo nobis sufficienter constat*. Die Heilung der Schwiegerin Petri erfolgte eben nicht *secundum ordinem naturae*. Wenigstens haben auf keinen Fall

die gegenwärtigen Zeugen sie dahin verstanden, oder gar die Evangelisten sie in diesem Sinne referirt.

Man hat nun noch einen zweiten Versuch angestellt, die Wunder Jesu zu erklären, indem man die psychologische Vermittlung zu diesem Ziel verwendete. Für Schleiermacher, dessen Theologie für den Wunderbegriff keinen Raum übrig ließ, dem aber wiederum die Authentie mindestens des vierten Evangeliums unerschütterlich feststand, ergab sich den Wunderthaten Jesu gegenüber eine lästige und schwierige Aufgabe. Schon um der biblischen Berichte willen, aber allerdings auch aus tieferen Gründen, war er nicht abgeneigt, dieselben in irgend einem Verstande gelten zu lassen. (»Wir ahnen«, — so sagt er überaus charakteristisch Glaubensl. II. § 103. — »wir ahnen es in Beziehung auf den Erlöser als das Natürliche einer höheren Ordnung, daß ihm auch Wunderkräfte zu Gebote stehen mußten«.) Und doch sahe er sich außer Stande, sie im Sinne der Berichterstatter anzuerkennen. Wie er sich aus diesem Dilemma herausgewunden: das liegt gegenwärtig in seinen jüngst herausgegebenen »Vorlesungen über das Leben Jesu«, Berlin 1864, zu Tage⁷⁾. Er schied zunächst durch

⁷⁾ Die Veröffentlichung dieser Vorträge ist wohl von Niemand anders mit Freude begrüßt worden, als von Strauß. Gerade die wahren Verehrer Schleiermachers haben dieselbe sicher tief beklagt. Im Interesse der Wissenschaft läßt sie sich schlechterdings nicht rechtfertigen, und die Rücksicht der Pietät hätte davon zurückhalten sollen. Strauß wird es freilich zur Genugthuung gereicht haben, daß er für seine Auffassung des Lebens Jesu, wenigstens was die Wunderparthie angeht, noch einen anderen Vorläufer habe, als den Reimarus. Man ist bisher der Meinung gewesen, daß Schleiermacher in der Entwicklungsgeschichte der Theologie den Uebergang vom Rationalismus zu einer gläubigen Richtung vermittelt habe. Und man wird darin auch wohl Recht behalten. Strauß behauptet vielmehr, daß Schleiermacher seiner Zeit in so fern vorausgeeilt sey, als er, wenn auch vielleicht ohne klares Bewußtseyn darum, dem von ihm selbst vertretenen Standpunkt zugestrebt habe, ohne denselben freilich erreichen zu können. Die jetzt veröffentlichten Vorträge über das Leben Jesu geben dieser Behauptung einen Schein der Wahrheit. Denn was die Wunderthätigkeit des Herrn angeht, so vermögen

Anwendung verschiedener Mittel die unbequemsten Erzählungen von der Betrachtung aus; die Einen, vermöge der — seiner eigentlich ganz unwürdigen — »natürlichen Erklärung«, die Anderen durch die Auskunft, die Darstellung der Evangelisten entbehre der Vollständigkeit und Anschaulichkeit in einem Grade, der eine »Hypothese« rechtfertige (Vorless. S. 238 ff.). So blieben ihm schliesslich nur die Heilungen von Kranken und Dämonischen. Diese aber gelang es ihm um so leichter als Wirkungen des dominirenden Willens auf einen niedergedrückten Willen, als Machtäufserungen des Geistigen über das psychische und physische Gebiet zu deuten, je mehr er dabei die specifische Würde und Eigenthümlichkeit Jesu in Rechnung stellte. So rechtfertigte er die »Ahnung«, daß dem Erlöser auch Wunderkräfte zu Gebote gestanden, ohne die Fundamente seiner Theologie, die sich mit dem Wunderbegriffe nicht vertrug, zu erschüttern⁸⁾. Und so ist hier in der That ein Punkt, wo er sich mit Straufs ungeachtet der Verschiedenheit der Voraussetzungen und Ausgangspunkte in bedenklicher Nähe berührt. Es würde eine nutzlose Mühe seyn, den Nachweis zu führen, welche Gewaltthaten dieser Erklärungsversuch an den evangelischen Erzählungen begeht, insonderheit auch an den Berichten des so nachdrücklich als authentisch anerkannten vierten Evangeliums. Dagegen

wir hinsichtlich der wesentlichen Resultate zwischen beiden Verfassern eine Differenz nicht zu entdecken.

⁸⁾ Etwas günstiger spricht sich Schleiermacher in der praktischen Schriftauslegung über die Wunder Jesu aus. In einer Erläuterung der Stelle Ap. Gesch. 2, 22. (Predd. III. S. 448) eifert er gegen Die, welche an den Wunderthaten des Herrn Anstoss nehmen, sie gar als ein Hinderniß ihres Glaubens beklagen; und er äussert sich dahin, sie seyen vielmehr ein erfreuliches Zeugniß von dem Wohlgefallen des Vaters an dem Sohne, sinnliche Darstellungen der himmlischen Stimme: das ist mein lieber Sohn. Freilich kann man zu dieser Ausführung kein rechtes Vertrauen gewinnen, wenn der Redner zugleich in höchst energischer, beinahe echauffirter Weise seinen Lieblingssatz auf diesem Gebiete durchführt, daß die Wunder für die Pflanzung und für die Pflege unseres Glaubens durchaus indifferent seyen.

erheischt die biblische Begründung, die man noch immer dafür zur Geltung bringt, eine kurze Beleuchtung. Man beruft sich auf den Umstand, daß der Herr vielfach auf den Glauben dringe, ehe er helfend eingetreten sey, daß er in Nazareth wegen der ἀπιστία der Einwohner nur wenige Heilungen habe vollziehen können; man zieht auch wohl die Thatsache herbei, daß sich oft das Vertrauen des Kranken zum Arzte als einen Factor der Genesung erweise. Allein es steht ja zunächst nicht so, daß alle wunderbar Geheilte ein solches Vertrauen gehegt hätten. Naëmann spottete über das Heilmittel, welches ihm Elisa empfahl, er wendete dasselbe nur auf Zureden seiner Knechte mit entschiedenem Mißtrauen, ja im vollsten Unglauben an, und doch ward er rein. So trugen auch Viele, unter Anderen der Sieche in Bethesda, die Hülfe Jesu davon, ohne in Ihm den Helfer auch nur zu ahnen. Die πίστις, welche der Herr in den Fällen begehrt, auf die man uns weist, hat mit dem sogenannten Vertrauen zu dem hülfreichen Arzte meist wenig zu schaffen. Zu den Worten Jesu an das blutflüssige Weib, »dein Glaube hat dir geholfen«, (Mtth. 9, 22), macht Straufs die Bemerkung, »wahrhaftiger, bescheidener, correcter und präciser habe er sich gar nicht ausdrücken können.« Wir werden zu seiner Zeit sehen, daß selbst dieser singuläre Fall ganz anders beurtheilt seyn wolle. Im Uebrigen bürgt der biblische Sprachgebrauch, namentlich Stellen wie Joh. 4, 48 (»so ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht«) dafür, daß sich die πίστις auf einem Gebiete befinde, zu welchem das Wunder erst die Wege bahnen will. Jedenfalls konnte sie nicht das Requisit zu dem Können, sondern nur zu dem Wollen Jesu, nicht die Voraussetzung zu dem irdisch-sinnlichen Erfolge seyn, sondern nur die Erreichung eines weit darüber hinausliegenden höheren Zweckes bedingen.

Wenn wir uns denn von jedem Versuche, die Wunder vermöge die Erklärung derselben wahrscheinlich zu machen, entschieden lossagen: welcher andere Weg bietet sich uns zu unserem Ziele dar? Niemand kann ein Wunder erklären: wohl aber kann und muß man dasselbe begreifen. Allein wir dürfen uns hier

nicht an dem Sinne genügen lassen, in welchem Rothe (a. a. O. S. 100.) unter ausdrücklicher Ablehnung des Einen das Andere begehrt. Allerdings ist das Wunder begriffen, sobald es als eine unmittelbare Wirkung Gottes erkannt worden ist. Allein eben hierzu gehört doch zugleich ein Einblick in die Voraussetzungen, auf welchen dieses Wirken Gottes jedes Mal beruht. Mit Recht bemerkt Löscher in der *theologia pretiosa*: »*miracula semper supponunt actum interiore voluntatis divinae et fundamenta sufficientia extraordinariae actionis Dei*«. Und Twesten hat es ausgeführt, wie wesentlich dieser teleologische Gesichtspunkt für den Begriff des Wunders sey. »Die bloße Unerklärbarkeit eines Ereignisses aus bekannten wirkenden Ursachen würde für sich noch nicht hinreichen, uns in demselben eine besondere Beziehung auf göttliche Causalität wahrnehmen zu lassen. Zum Wunder gehört nothwendig, daß es auch Etwas bedeute; die Bedeutung aber liegt in dem erkennbaren göttlichen Zwecke«. *Dogmat. II. S. 117⁹*). In der Anwendung auf die Wunderthaten Jesu stellt sich die hierin begründete Forderung dahin, daß die Motive aufgewiesen werden müssen, welche den Herrn zur Wunderthätigkeit überhaupt und dann insonderheit zu jedem einzelnen Wunderwerke, das er vollbracht, bewogen haben. Sind diese Motive ermittelt, und das nicht etwa aus allgemeinen Erwägungen heraus, sondern aus dem jedesmaligen Texte selbst, aus dem »Geschehen«, welches unsere Augen verfolgen: dann sind die Wunder begriffen; eben dadurch aber sind sie in das Licht der vollen Wahrscheinlichkeit gestellt worden. In der Richtigkeit dieser Methode, nach welcher wir durchweg verfahren werden, finden wir uns durch nichts so sehr befestigt, als durch das selbsteigene Vorgehen von Straufs. Wir sehen ihn

⁹) Die einseitige Betonung dieses Moments würde allerdings die Gefahr einer Abschwächung, ja einer Auflösung des Wunderbegriffes bedingen. Ist man aber zuvor darüber im Reinen, daß das Wunder vor allem auf dem Verhältniß zu der wirkenden Ursache beruhe, so darf man der Frage nach der Endursache ohne alles Bedenken ihr volles Recht gewähren.

nemlich nicht allein bemüht, den allgemeinen Grund zu deuten, aus welchem die Verfasser der Evangelien ihren Messias als einen Wunderthäter dargestellt; sondern in jedem Einzelfalle macht er es zu seinem Hauptgeschäfte, die Ursache aufzudecken, weshalb sie demselben dieß Wunderwerk mögen angedichtet haben. Auch wir werden uns auf gleichem Wege bewegen, nur daß wir freilich dem entgegengesetzten Ziele zustreben. Uns sind die biblischen Erzählungen Wahrheit: folglich suchen wir die Motive zu den referirten Wundern in Jesu selbst. Dem Verfasser des »Lebens Jesu« sind sie eben nur Fictionen: er hatte in Folge dessen nur nach den Motiven zu forschen, aus welchen die Sagendichter sie gebildet haben.

3. Der Werth der Lösung.

Es ist uns sehr angelegentlich darum zu thun, von vorn ab den Gesichtspunkt zu deuten, von welchem aus wir die überschriftliche Frage beleuchten. Die Absicht ist nicht die, den Werth zu ermessen, welchen die Rechtfertigung des Wunders an sich in Anspruch nehmen darf. Sondern der Maßstab der Schätzung betrifft ausschließlich den Nachweis der Wahrscheinlichkeit der Wunder Jesu theils im Allgemeinen, theils eines jeden einzelnen derselben insonderheit. Also nicht dieß haben wir zu erwägen, wozu es fromme, die Anerkennung des Wunders überhaupt vermittelt zu haben; sondern dahin stellt sich die Frage: was und wie viel ist damit gewonnen, wenn die Wunderthaten Jesu im Lichte der Wahrscheinlichkeit stehen?

Ueber den apologetischen Werth der Wunder an sich hat niemals ein Einverständniß unter den Theologen bestanden. Die Einen haben ihn sehr hoch angeschlagen, die Anderen viel geringer; es fehlt aber auch nicht an Solchen, die ihn gänzlich in Abrede gestellt. Ueberaus weit hat in dieser Hinsicht Buddeus gegriffen, indem er erklärt, *non modo religionis christianae veritatem, sed et numinis existentiam valide ex miraculis demonstrari posse*. Joh. Gerhard dagegen war keineswegs geneigt, einen ähnlichen Anspruch

für sie zu erheben. Dieser Theologe, welcher dem Lehrstück de miraculis überhaupt nur eine sehr beiläufige Besprechung (in dem locus de notis ecclesiae — XXIII, 11 —) gewidmet hat, stellt bekanntlich die Sätze auf, »per miracula non possunt probari oracula«; »miracula, si non habent doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant«. Und er beruft sich dafür, abgesehen von dem dictum probans Deuteronom. 13, 1, auf den Umstand, daß ja auch durch den Teufel¹⁰⁾, durch Heiden und Häretiker Wunder vollbracht worden seyen. Allerdings war seine Absicht nicht die, dem Wunder alle Beweiskraft abzusprechen; er verwahrt sich ja ausdrücklich gegen die Unterstellung, miracula *nihil* probare; er verlangte nur die genaueste Beziehung desselben auf die Lehre; — »miracula sunt doctrinae tesseræ et sigilla; quemadmodum igitur sigillum literis avulsum nihil probat, ita quoque miracula sine doctrina nihil valent«; »miracula fuerunt buccinae et praecones, quibus evangelium primitus commendabatur«. Allein es war offenbar ganz in seinem Sinne, wenn Höpfner den Canon aufstellt: fides semper magis niti debet verbo et sacramento, quam miraculis. Das Wunder war ihm immer nur ein beigeordnetes, vielleicht ein untergeordnetes Moment; und dem Cirkel, in welchem er sich auf diesem Standorte bewegen mußte, hat er sich so wenig entwunden, daß er vielmehr die Aeußerung des Theophylact beifällig citirt: praedicatio per miracula confirmatur, miracula autem per praedicationem. Seine Anerkennung hat nun der Wunderbeweis in der lutherischen Dogmatik zwar immer gehabt; es wurde durchgehends gelehrt,

¹⁰⁾ Gerhard beschreitet diese Instanz natürlich in einem ganz anderen Sinne und zu einem ganz anderen Zwecke, als dieß von Seiten Spinoza's, aber auch neuerer Theologen (Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 101.) geschieht. Mit welchem Unrecht Diese den bezeichneten Einwurf gegen den apologetischen Werth des Wunders erheben, das haben Rothe (a. a. O. S. 110) und Twisten (Dogmat. I. S. 366) kraft einfacher Berufung auf die Stelle Mtth. 12, 24. dargethan. Man sollte ein Schwerdt, das man an sich für ganz stumpf und ungeschickt erachtet, und welches man sich eigentlich zu führen schämt, doch nicht zu einem augenblicklichen Gebrauche schärfen.

finem miraculi esse, ut agnoscatur et confirmetur veritas coelestis. Aber die unmittelbare Kraft desselben wurde allmählig merklich abgeschwächt. Bezeichnend ist dafür der Umstand, daß dieser Lehrstoff mehr und mehr aus dem locus de revelatione entfernt und in den de munere Christi triplici verwiesen wurde. Zwar seine Beleuchtung fand der Wunderbegriff immer auch an der ersteren Stelle; allein die apologetische Seite behielt man der letzteren vor¹¹⁾. In der neueren Zeit ist dem Wunder die Beweiskraft mit aller Entschiedenheit bestritten worden. Dahin hat sich bekanntlich unter Berufung auf eigene Zeugnisse der Schrift vor Allen Schleiermacher ausgesprochen (Glaubenslehre 1. S. 100 ff.): »Hierbei scheint überall mehr oder weniger die Täuschung obzuwalten, daß die Wirksamkeit dieser Umstände irgendwie immer den Glauben schon voraussetzt, und ihn also nicht hervorbringen kann«. Man beachte die charakteristischen Ausdrücke »scheint« und »irgendwie«¹²⁾. Aber

¹¹⁾ Es ist nicht so, daß dem munus propheticum, sobald dasselbe in dem locus de officio Christi eine gesicherte Stelle empfangen — was, beiläufig bemerkt, auch keineswegs sehr frühe geschah, noch Gerhard zögerte sichtlich — sofort auch die Wunderthätigkeit des Herrn als ein constituirendes Moment wäre zugeordnet worden. Zerstreute Spuren davon finden sich zwar bereits in älteren Darstellungen (— so rechnet schon Brochmann, systema theologiae 1633, zu dem prophetischen Amte Christi auch dies, quod stupendis, omnemque finitam potentiam excedentibus operibus doctrinam confirmavit); allein Gerhard und seine Nachfolger setzen dies Amt nur in die functio docendi unter besonderer Betonung der efficacia doctrinae. Erst Buddeus lehrt ausdrücklich: miraculis in super Jesus doctrinam suam confirmavit; quae quum propria virtute ederet, iis pondus doctrinae suae addidit, eamque ita comparatam esse ostendit, ut de divina ejus origine et veritate nemini dubitare fas sit. Der Herausgeber der theses des Buddeus de atheismo, Lulofs, sucht zwischen ihm und Gerhard so zu vermitteln, daß er die Formel vorschlägt: miracula non probant veritatem doctrinae, sed divinam missionem eorum, qui istius doctrinae fuerunt praecones.

¹²⁾ Der Hauptgrund, aus welchem Vielen die Integrität des Characters Schleiermachers als Theologen zweifelhaft erscheint, ist gewiß der, daß derselbe, obwohl Jedermann weiß, er habe ganz andere Gründe

nach ihm auch Andere. M. Baumgarten (Geschichte Jesu S. 168 ff.) verwahrt sich auf Grund einiger aus dem Zusammenhange gerissener Bibelstellen gegen eine ungerechte Unterschätzung der Wunder zu apologetischen Zwecken; auf dieselbe zweifelhafte Stütze hin warnt er jedoch ebenso ernstlich vor ihrer Ueberschätzung. Und Rothe (a. a. O. S. 111.) erklärt unumwunden: »die apologetische Bedeutung des Wunders stelle ich ganz in den Hintergrund zurück; in unseren Tagen ist sie von gar geringer Wirksamkeit.«

Warum wäre sie das? Warum muß sie es seyn? Und warum vornemlich in diesen unseren Tagen? Etwa darum, weil die Wunder im günstigsten Falle nur für die fides humana von Bedeutung seyen, während sich die fides divina durchaus auf das testimonium spiritus sancti gründen müsse? Begrifflich mag man Beides sauber auseinander halten: in der Wirklichkeit des Lebens hängt Eins enge an dem Andren. Wo nicht die Verstandesgründe mit dem Glauben des Herzens Hand in Hand gehen: da gebricht es an der Sabbathruhe der Ueberzeugung, da stehen Conflictе in Aussicht, die zu unheilvollem Bruch gedeihen können. — Oder darum, weil selbst die fides humana an den Wundern nur eine morsche Stütze habe, für welche überdiß in anderweitigen Beweismitteln ein reicher Ersatz geboten sey? Eine morsche Stütze! In wie fern ist dieselbe so schwach? Es ist eine ganz irrige Behauptung von Schleiermacher, daß Wunder nur im Falle der unmittelbaren Anschauung Etwas leisten könnten, dagegen nach Maßgabe unserer zeitlichen und räumlichen Entfernung von denselben ihre Kraft verlören (Glaubenslehre II. S. 136). Denn zwischen einem mit eigenem Auge ange-

im Bewußtseyn, es nicht leicht versäumt, sich auf Scheingründe aus der Schrift zu stützen. Er beruft sich im gegenwärtigen Falle darauf, daß der Herr wiederholt das Verbot ertheilt habe, man solle seine Wunder nicht weiter bekannt machen. Der schriftkundige Mann wufte es doch, daß Christus eben so oft das Verbot ausspricht, man solle es Niemanden sagen, daß er der Christ sey. Aus dem letzteren hätte Schleiermacher schwerlich die Consequenzen ziehen mögen, zu welchen das erstere ihm dienen mußte!

schauten und einem aus glaubhaftem, verbürgten Berichte vernommenen Vorgange ist schlechterdings kein wesentlicher Unterschied; hier und dort ist die *operatio Dei* auf gleiche Weise in *sensus incurrens*. So gut man dem Berichte misstrauen kann; ebenso gut auch dem eigenen Auge. Das Recht oder das Unrecht ist in beiden Fällen genau dasselbe¹³⁾. Und der reiche Ersatz? Worin steht derselbe? Gegen einen Ersatz für ein von Gott gegebenes *adminiculum fidei* sind wir schon von vorn ab misstrauisch, vollends wenn uns derselbe so angelegentlich von Lessings Händen dargereicht und aufgedrängt wird. Es ist nur eine neue Ausdrucksweise der bekannten Ausführung dieses Letzteren, wenn Schleiermacher (a. a. O.) fortfährt: »was für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit so wie von dem Umfange und Bestande der geistigen Wirkungen Christi«. Ohne den Werth dieses gerühmten neuen Beweises jetzt ermessen, oder ihn an und für sich verdächtigen zu wollen: bestreiten wir demselben jedenfalls die Dignität eines Ersatzes für das uns Entzogene. Es ist schon überhaupt ein seltsames Verfahren, den Gehalt der Johanneischen Worte (Joh. 12, 37): *τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν*, oder den der gleichlautenden Klage des Herrn selbst (Joh. 15, 24. u. ö.), auf die Zeitgenossen einzuschränken, und den schlichten Schluß jenes geheilten Blindgeborenen (Joh. 9, 33: *εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ Θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν*) nur für die damals Gegenwärtigen für zwingend zu

¹³⁾ Die neueste Erfahrung liefert dafür die schlagendste Bestätigung. Wer die Schrift von Rénan gelesen hat, dem wird das Bekenntniß des Verfassers erinnerlich seyn, daß er keineswegs schon dann ein Wunder anerkennen würde, wenn seine eigenen Augen dasselbe wahrgenommen hätten. S. XXXVI (der franz. Ausg.) kann nachgelesen werden, welche anderweitigen Proben er dazu für nöthig achtet. Auch Weisse erklärt: „ich würde meinen Augen nicht trauen, wenn ich ein übernatürliches Wunder vor ihnen vorgehen sähe.“ Wohlan, stat pro ratione voluntas. Dann aber greift das Wort von S. J. Baumgarten (Untersuch. Theol. Streit. I. S. 661) Platz, daß das heißen würde, alle Geschichte, jeden historischen Beweis, selbst die Gewissheit der Sinne und der Erfahrung völlig aufheben.

erachten. Mehr als seltsam aber ist es, wenn man diese Behauptungen Angesichts der Erklärung des Evangelisten festhält: ταῦτα (τὰ σημεῖα) γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός (Joh. 20, 31). Γέγραπται heisst es —: nun so muß Johannes doch der Meinung seyn, daß die von ihm niedergeschriebenen Wunderthaten Jesu für die Leser, und zwar für die Leser aller, auch der spätesten Zeiten, genau dieselbe Beweiskraft haben, wie die angeschauten für die unmittelbaren Zeugen. Dadurch, daß man uns versichert, wir hätten ja andere Mittel, zum Glauben zu gelangen, werden wir für den Verlust eben dieses Beweises keineswegs entschädigt. Ueberhaupt beruht diese Ersatztheorie auf einer leicht nachweisbaren Täuschung. Sehen wir nur die Unterstellung, einst seyen die Wunder allerdings von einer durch Nichts ersetzbaren Bedeutung gewesen, aber gegenwärtig hätten sie dieselbe verloren, mit schärferem Auge an. Soll das heißen: damals sey das Geschehen von Wundern nothwendig gewesen, jetzt dagegen falle diese Nothwendigkeit hinweg, — so ist darüber ganz und gar kein Streit. Das ist immer nicht allein eingeräumt, sondern ausdrücklich behauptet worden. Augustin. (de civit. Dei c. 22): quisquis *adhuc* prodigia, ut credat, requirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit. Aehnlich Chrys. hom. 13. in Joann. Höpfner: »miracula sunt veritatis coelestis signa, sed temporaria, non perpetua, et ad foundationem ecclesiae necessaria; doctrinâ confirmatâ iis non amplius opus est«. Gerhard: »nequaquam Christus generalem promissionem dedit, quod miracula etiam post praedicationem evangelii in mundo receptam ordinarie et perpetuo in ecclesia vigere debeant«. Ist dagegen damit gewollt, daß einst zwar der Glaube an die Gottesoffenbarung der Vermittlung durch Wunder bedürftig gewesen sey, während in der Gegenwart dieß Bedürfnis hinweggefallen: so läßt sich die in diesem Sinne gemeinte Behauptung mit der so stark betonten Anerkennung nicht reimen, daß das Wunder ein constitutives Element der Offenbarung selbst sey. Wie kann ich eine Offenbarung aufrichtig glauben, wenn ein »constitutives Element« derselben, und

gerade dasjenige, »wodurch Gott dem blödsichtigen Auge wahrnehmbar wird«, für mich bei Seite bleiben soll¹⁴⁾?

Wir schlagen also den apologetischen Werth der Wunder überhaupt viel höher an, als die öffentliche Meinung der gegenwärtigen Theologie es gut heisst. Es ist ein höheres, als bloß das historische Interesse, in welchem wir sie geltend machen; sie müssen uns noch andere Dienste leisten, als daß sie uns nur über »die klaffenden Risse der Weltgeschichte« hinweghülfe¹⁵⁾. Allein wir wiederholen es, nicht darum ist es uns gegenwärtig zu thun. Die Frage ist vielmehr die: was und wieviel ist damit gewonnen, wenn die Wunderthaten Jesu in dem seines Orts gedeuteten Sinne in das Licht der Wahrscheinlichkeit gestellt worden sind? Wir glauben, es ist damit ein Erhebliches gewonnen. Nicht allein von Rothe, sondern schon von Schleiermacher, ja bereits in viel früherer Zeit ist die Thatsache constatirt worden, daß es zahlreiche Gemüther gebe, welche an den Wundern Jesu einen Anstoß nähmen, ohne darum der göttlichen Offenbarung überhaupt ungläubig gegenüber zu stehen. Rothe ertheilt Angesichts dieser Thatsache (hier im vollen Einverständniß mit Weisse) die Warnung, man möge das Geschlecht unserer Tage durch die Anmuthung, die biblischen

¹⁴⁾ Ungeachtet aller Bemühungen hat uns die Distinction von Rothe (a. a. O. S. 80) nicht einleuchten wollen: „die Frage ist nicht die, woran wir jetzt eine Offenbarung als solche erkennen können; sondern darnach will gefragt seyn, wodurch eine Offenbarung, indem sie geschah, sich Denen, an welche sie sich unmittelbar wendete, als Offenbarung auszuweisen hatte.“ Wie soll ich es doch anfangen, die Wunder eben bloß als historische Thatsachen hinzunehmen, wenn sie denn doch bei ihrem Geschehen die ausdrückliche und ausschließliche Bestimmung hatten, die Offenbarung als solche auszuweisen? Da würde ich wahrlich scheiden, was Gott zusammengefügt hat.

¹⁵⁾ Hätten sie nicht diese höhere Bedeutung: wie liesse es sich erklären, daß man sie mit so unermüdeter Beharrlichkeit, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus und vermittelt der mannichfaltigsten Operationen hinwegzuschaffen bemüht ist? Sie müssen für die Polemik doch wohl zu den allerunbequemsten Dingen gehören.

Wunder anzuerkennen, nicht vollends dem christlichen Glauben entfremden. Der Aufgabe, welche der verehrte Mann der Kirche der Gegenwart gestellt hat, die ihr Entfremdeten wieder zu gewinnen, wird Niemand die Richtigkeit bestreiten, wenn gleich nicht Viele mit der Art und Weise dürften einverstanden seyn, in welcher er sie jüngst auf dem Protestantentage zu Eisenach des Näheren formulirt. Aber das ist die große Frage, ob dieselbe durch das rein negative Verfahren irgendwie gefördert werden könne, daß man dem häretischen Eigenwillen die Annahme des Wunders erläßt. Die Sprache: »aufdrängen will ich euch den Wunderglauben nicht«, ist ebendeshalb eine gewagte, weil die Voraussetzung in der Wirklichkeit nirgends zutrifft, »daß den durch die Wunder geärgerten Gemüthern im Uebrigen das Licht der Offenbarung scheine, daß ihnen die christlichen Ideen aufgegangen seyen, daß sie im Scheine dieser Sonne ihren Weg im Leben gehen«. Dürfen sie immerhin alles das bei Seite stellen, wogegen sie »eine instinctmäßige Apperception« haben: wie viel von dem Christenthum, und was für ein Christenthum wird ihnen übrig bleiben? Selbst Straufs will ja dem gegenwärtigen Geschlecht nicht überhaupt das Christenthum nehmen, sondern dasselbe nur von vorübergehenden Zeitvorstellungen reinigen; und er versichert uns, daß nach Abzug dieser Elemente wirklich »noch Etwas, und zwar nicht wenig« davon übrig bleibe (Die Halben und die Ganzen S. 128). Nicht wenig? Für das religiöse Bedürfnis genau so viel, d. h. so blutwenig, wie seine Kritik nach historischer Seite als geschichtlichen Bestand des Lebens Jesu übrig läßt. Jedenfalls kein Atom von dem, was der Apostel Paulus sein Evangelium nennt, außer welchem es kein anderes gebe, selbst wenn es ein Engel vom Himmel verkündigte; kein Atom von dem Evangelium, das die Welt überwunden hat. Es ist ein unzweifelhaft richtiger Satz: *beneficia non obtruduntur*. Derselbe will aber auf das vorliegende Gebiet nicht anders angewendet seyn, als in dem umfassenden Sinne, daß das umfassendste beneficium, das Evangelium, Niemanden aufgedrängt wird. Die Kirche hat weder Macht noch Recht, die Annahme irgend einer Wahrheit, die sie bekennt,

es sey stillschweigend oder ausdrücklich, zu erlassen. Von der Untreue abgesehen, würde sie sogar die Klugheit verleugnen. — Wenn also auch wir der Thatsache Rechnung tragen wollen, daß die Wunder Jesu in der evangelischen Geschichte gegenwärtig Vielen ein Anstoß sind: so ist unser Weg ein anderer. Wir dulden, wir rathen nicht, sie »bei Seite zu setzen«, sondern suchen statt dessen eine herzliche, aufrichtige Aussöhnung mit denselben herzustellen; und zu diesem Ziele sind wir eben bemüht, sie in das Licht der Wahrscheinlichkeit zu setzen. Wir dürfen es behaupten, daß in irgend einem Sinne schon die alte Kirche dasselbe Ziel, denselben Weg verfolgt¹⁶⁾. Für die altchristlichen Apologeten war ganz und gar keine Nöthigung vorhanden, die geschichtliche Gewissheit der Wunder Jesu zu erweisen; diese wurde selbst von einem Celsus nicht bestritten. Wohl aber mußten schon sie den inneren Character dieser Thaten des Herrn zur Abwehr von falschen Verdächtigungen beleuchten; sie mußten ihre Differenz von den Wirkungen der Zauberer, überhaupt die Harmonie aufweisen, in welcher sich dieselben mit dem Glauben der Christen befänden.

Unsere Aufgabe ist, wie wiederholt gedeutet worden, eine zwiefache. Die Eine ist allgemeinerer Natur, die Andre eine specielle. Wir haben zuerst die Wahrscheinlichkeit der Wunderthätigkeit Jesu überhaupt, und sodann die Wahrscheinlichkeit jeder einzelnen Wunderthat zu erweisen, die der Herr nach dem Berichte der Evangelisten vollzogen hat.

¹⁶⁾ Zur Vergleichung seyen empfohlen die ausführlichen Mittheilungen von Baur, Dogmengeschichte, Leipzig 1865. Th. I. S. 352 ff.

I. Jesus als Wunderthäter.

Es ist einleuchtend, daß die Frage, ob es begreiflich und wahrscheinlich sey, daß der Herr eine Wunderthätigkeit ausgeübt, in einem engen Zusammenhange mit der Voraussetzung steht, welche in Bezug auf seine Person gemacht wird. Für wen Jesus nichts anderes ist, als ein Mensch, wenn immer ein »Fortbildner des Menschheitsideals«: der muß wirkliche Wunder, die er vollbracht haben sollte, für unwahrscheinlich, unbegreiflich, unmöglich erachten; und je nach der Ansicht, die er von den urkundlichen Berichten gewonnen hat, wird er entweder die Wege des Rationalismus gehen, oder — falls seine Stellung zu den Quellen eine ganz freie ist — auf dieser ungehinderten Bahn zur vollständigen Negirung fortschreiten. Strauß konnte nur so viel begreiflich, dieß aber auch wirklich wahrscheinlich finden, daß Jesus Heilungen, die den Schein des Wunderbaren an sich trugen, durch Erregung der Einbildungskraft bewirkt haben werde. »Wenn ihn die Leidenden anfielen, um nur seine Kleider berühren zu dürfen, weil sie Heilung davon erwarteten, so müßte es seltsam zugegangen seyn, wenn unter Allen diesen bei keinem die erregte Einbildungskraft, der gewaltige sinnlich-geistige Eindruck, sey es wirkliche Hebung oder doch augenblickliche Linderung seiner Uebel hervorgebracht hätte, die nun der Wunderkraft Jesu zugeschrieben wurden« (Leben Jesu S. 266). In diesem Sinne »mußte er bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen Wunder thun, er mochte wollen oder

nicht¹⁷⁾. Alles übrige, wozu dieser Schlüssel nicht paßt, war Strauß von seinem Standorte aus genöthigt in das Gebiet der Sage zu verweisen. Unsere rein positive Tendenz schließt eine eingehende Bekämpfung der Mythustheorie aus, welche er dem deutschen Volke dargeboten hat. Wir beschränken uns daher darauf, die Gründe aufzuweisen, warum es ihm weder bis jetzt gelungen ist, noch auch je gelingen kann, derselben Beifall und Anerkennung zu verschaffen, mit welchem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit, mit welcher Energie des Willens er auch bemüht war, sie durchzuführen. Die Aeufserung von Welcker, »der Mythos ging im Geiste auf, wie ein Keim aus dem Boden hervordringt«, mag in Bezug auf eine Zeit, welche vor der Geschichte liegt, berechtigt seyn: auf die Zeit, um welche es sich hier handelt, ist sie völlig unanwendbar, da führt sie unausweichlich zu Absurditäten. Wer den Versuch liest, welchen Strauß (Leben Jesu S. 154) gemacht hat, die derartige Entstehungsart der evangelischen Wunderzählungen zu veranschaulichen, der wird sich nicht sowohl darüber verwundern, daß er denselben angestellt, wohl aber darüber, daß er wäghen kann, ein Mensch mit gesunden Sinnen werde ihn annehmbar finden. Aber es scheint in der That, als würde er auch mehr und mehr geneigt, die Hypothese von einer solchen *generatio aequivoca* als eine so gut wie verlorene Position zu verlassen, und an die Stelle der unbewußten Sagenbildung die bewußte Dichtung zu setzen. Zwar protestirt er dagegen, die erstere völlig aufgegeben zu haben; wenn er aber bekennt, in Folge von Baur's Nachweisungen der Statuirung absichtlicher Dichtung jetzt bei weitem mehr Recht

¹⁷⁾ Hätte Strauß nicht versichert, daß er die Schrift von Rénan erst nach Vollendung seines eigenen Werks gelesen habe, so würden wir den Verdacht hegen, daß er diese Phrase dem Letzteren entlehnt habe, der bekanntlich vielfach versichert, Jesus sey ein Wunderthäter *contre-cœur* gewesen. Dem phantastischen Franzosen steht sie jedenfalls besser, als dem klaren nüchternen Denker. Auffallender Weise hat sie indeß auch die Zustimmung von Zeller davon getragen, vgl. dessen „Vorträge und Abhandlungen“ Leipzig 1865. S. 489.

und Raum als früher zuzugestehen, so verräth diese Sprache den eingetretenen Meinungswechsel deutlich genug. Seine Stellung ist dadurch freilich keine haltbarere geworden; und so lange er diese einnimmt, so lange ihm also insonderheit das vierte Evangelium als ein Tendenzroman gilt¹⁸⁾, wird er Andere noch weniger zu sich herüberlocken. Wenn er zum Zwecke der Rechtfertigung seiner Ansichten das 11. Capitel des Johannes auswählt, so kann er auf Grund seiner Erörterungen freilich das Facit der Behauptung aufstellen: »die Johanneische Lazarusgeschichte ist ohne Schwindel nicht zu halten« (Die Halben und die Ganzen S. 124); in Wahrheit aber wird es jedem irgend Unbefangenen im Haupte schwindeln, wenn er die Vorstellung vollziehen soll, daß ein Heidenchrist im zweiten Jahrhundert dieselbe erdichtet habe. Von der moralischen Seite der Sache sehen wir gänzlich ab: das aber hätte Straufs — da es sich nun nicht mehr um unbewusste Producte des unbestimmten Subjects »der Gemeinde«, sondern um die bewusste literarische Thätigkeit eines Individuums handelt — nothwendig zeigen müssen, daß es unter den Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts an Männern nicht gefehlt habe, die zu einer solchen Conception befähigt gewesen wären. Wir nehmen alle Kenner der Literatur dieses Jahrhunderts zu Zeugen, ob sich innerhalb derselben auch nur die allerleiseste Spur von einer derartigen Befähigung aufweisen lasse. Dichtergenien hat es zwar zu allen Zeiten gegeben; wer es aber vermocht hätte, das 11. Capitel des vierten Evangeliums nach Gehalt und Form aus sich selbst heraus zu schaffen, nur im Besitz einer »Idee« und einiger Namen, — gegen den würden alle uns bekannten Dichter höchst untergeordnete Geister seyn. Schwerlich wird sich Jemand die Annahme einer derartigen Monstrosität anmuthen lassen.

¹⁸⁾ Straufs ist jedoch keineswegs durch das Evangelium Johannis allein zu der Annahme der „bewußten Dichtung“ gedrängt worden. Auch den Wundererzählungen der Synopse gegenüber sahe er sich zu derselben genöthigt. Denn sollen die letzteren auf Grund prophetischer Texte, namentlich der Stelle Jes. 35, 5. entstanden seyn: so ist auch für sie die Voraussetzung einer absichtlichen Fiction unumgänglich.

Scheinbar anders, und doch wesentlich nicht anders gestaltet sich die Lage der Sache bei Schleiermacher. Da dieser Theologe im Interesse der Abwehr des »Ebionitismus« die spezifische Würde des Erlösers festhielt, es also »ahnete«, daß ihm auch Wunderkräfte werden zu Gebote gestanden haben: so konnte er es freilich begreiflich und wahrscheinlich finden, daß Jesus diese Kräfte auch werde angewendet haben. Da er aber das gleich dringende, vielleicht überwiegende Interesse hatte, den »Doketismus« in allen, auch in seinen feinsten Gestaltungen auszuschließen: so konnte er jene Wahrscheinlichkeit doch nur in so weit anerkennen, als er einerseits eine wunderbare That als eine sittliche Handlung Christi zu begreifen¹⁹⁾, und andererseits eine Analogie aufzustellen vermochte zwischen der Wirkungsart Christi und einer anderen menschlichen Wirkungsart; das heißt in so weit, als der Schlüssel der — früher besprochenen — psychologischen Erklärungsmethode sie ihm erschloß. Wahrscheinlich waren ihm daher nur auserwählte einzelne Wunder, und auch diese im Grunde nur um der Autorität der Berichterstatter willen, keineswegs aber Jesu Wunderthätigkeit überhaupt. Was diese letztere betrifft, so gewinnt man den Eindruck, daß Schleiermacher sie mehr vertuscht, wie er sie denn höchst charakteristisch in dem »Leben Jesu« unter die Rubrik der »Zeitausfüllung« gestellt hat.

Aber wie verhält es sich nun mit Denjenigen, welche mehr oder minder entschieden die Voraussetzung machen, daß Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist? Ist ihnen nicht ebendeshalb die Wunderthätigkeit des Herrn von vorn ab begreiflich und wahrscheinlich? In welcher Hinsicht müßte sie ihnen erst wahrscheinlich gemacht werden? Wir wollen uns nicht auf unsere frühere Ausführung zurückziehen, daß wir bei unserer ganzen Darstellung solche Gemüther im Auge haben, die bei aller

¹⁹⁾ Vgl. Schleiermacher's Glaubensl. II. S. 136. „Christus bediente sich seiner Wunderkräfte, wie sich Jeder seiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem sich die Gelegenheit ergab, Gutes damit zu wirken.“ Genau damit übereinstimmend „Leben Jesu“ S. 220.

Geneigtheit zum Glauben an den Wunderthaten des Herrn einen Anstoß zu nehmen versichern: sondern wir suchen bestimmter zu antworten. Selbst Denjenigen, welchen die Wunderthätigkeit Jesu an sich ganz und gar keine Schwierigkeit macht, eben weil sie den Sohn Gottes im Besitze göttlicher Kräfte wissen, also befähigt zum göttlichen Wirken, selbst ihnen muß bei näherer Erwägung doch ein gewichtiges Bedenken entgegentreten. In der Form, wie Schleiermacher dasselbe (»Leben Jesu« S. 227) ausgesprochen hat, »die Continuität und die Einheit des menschlichen Seyns und Wirkens Christi dürfe doch nicht aufgehoben werden«, wird es nicht recht deutlich. Zutreffender ist es von M. Baumgarten (Geschichte Jesu S. 171) gedeutet worden. »Wenn man sich der Person des Herrn beim Wirken der Wunder die göttliche Allmacht inwohnend denkt, eine Allmacht, die zwar immer in Ihm vorhanden sey, aber nicht immer in Anwendung komme: so zerreißt man das Leben Jesu, so daß sich Niemand einen Zusammenhang zwischen dem Wunderwirken und der Wunderentsagung anschaulich machen kann. Oder, falls man diese Allmacht als durchstehend denkt, nur daß sie bei den Wundern augenfällig wird, während sie sonst verdeckt bleibt: so macht man das ganze menschliche Leben Jesu zu einem bloßen Schein. In beiden Fällen zerstört man alle wahre Theilnahme für die Wunder Jesu, und fragt mit Recht, warum er nicht noch viel mehr und viel größere Wunder gethan habe«. Die Sache ist diese. Ist es so, wie der Apostel Paulus von Christo schreibt, *οὐχ ἄρπαγ- μὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι Ἰσα Θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι ἐυρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*«, so daß er, geboren von dem Weibe und unter das Gesetz gethan, auch überhaupt den Gesetzen und Ordnungen des Lebens im ganzen Umfange desselben unterthan war, — ihn hungerte, ihn dürstete, er wurde müde von der Reise, liefs sich nieder zur Erholung, schlief ein aus Bedürfnis, hiefs seine Jünger Speise einkaufen und die Herberge bestellen: so kann unmöglich gesagt werden, daß die Wunderthätigkeit ihm eine natürliche gewesen, daß ihm die Wunder als spontane Ausflüsse seiner

eigenthümlichen Natur von selbst entströmt seyen. Sondern ganz unumgänglich ist die Annahme einer vorausgehenden Willensrichtung, des gefassten Entschlusses zu einem derartigen Handeln²⁰⁾. Selbst bei der Voraussetzung einer göttlichen Allmacht in Christo kann man daher die Wunderthätigkeit Jesu nur dann begreiflich und wahrscheinlich finden, wenn man das Motiv zu derselben befriedigend erkannt hat. Es ist schon früher mit den Worten von Twisten gezeigt worden, wie wesentlich der teleologische Gesichtspunkt bei dem Wunder sey. Wenn wir, um die gubernatio miraculosa Gottes begreifen zu können, durchaus des Einblicks in den göttlichen Zweck bedürfen: so tritt ein gleiches Desiderat in Bezug auf die Wunderthätigkeit Jesu ein. Christus selbst hat ausdrücklich die Gleichheit des Gesichtspunktes betont, aus welchem des Vaters und seine eigene Wunderthätigkeit beurtheilt seyn wolle; — Joh. 5, 17: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι. V. 19: ἃ ἂν ὁ πατήρ ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. V. 21: ὥσπερ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκρούς, οὕτως καὶ ὁ υἱός. Und so treten wir denn zu der Frage nach dem Motive der Wunderthätigkeit Jesu herzu.

Wir können es weder als eine ausreichende, noch auch überhaupt als irgend eine Antwort auf diese Frage gelten lassen, wenn man sich dahin auszusprechen pflegt, daß die an ihn gerichtete

²⁰⁾ Es bedarf keines Nachweises, daß der flüchtigste Blick auf die in den Evangelien erzählten Wunderthaten des Herrn diese Annahme rechtfertigt. Ueberall sehen wir Jesum gleichsam aufstehen, sich anschicken zu einem vorbedachten und zweckvollen Handeln. Um von hervorragenden, nach dieser Seite hin zwingend überführenden Fällen, wie die Auferweckung des Lazarus, die Heilung des Blindgeborenen, abzusehen, sey auf das lehrreiche Beispiel des blutflüssigen Weibes hingewiesen, welche durch die bloße Berührung seines Gewandes, ohne sein Wissen, gleichsam hinter seinem Rücken, näher, ohne seinen Willen, die Heilung davontragen wollte. Wir wissen, es ist ihr nicht gelungen. Die Frage Jesu, wer hat mich angerührt? sein Bekenntniß, es sey eine Kraft von ihm ausgegangen, bezeugen es, daß sein Wille, seine Absicht, die Voraussetzung zu einer jeden Wunderthat gewesen sey.

Bitte und sein durch dieselbe wach gerufenes Erbarmen den Herrn zum wunderthätigen Eingreifen bestimmt habe. Zugegeben, daß Christus zahlreiche Wunder in Folge der Anrufung seiner Hülfe gethan; daß er ferner nie einer Bitte um Befreiung von einem Leiden widerstanden (selbst der Cananäerin hat er sich schliesslich willfährig gezeigt); eingeräumt endlich, daß er alle seine Wunderwerke, wie sich ja dieß von selbst versteht, in der Gesinnung der Liebe vollzogen hat: so würde diese Deutung doch nur auf die sehr eingeschränkte Zahl derjenigen Fälle passen, mit denen etwa Schleiermacher sich zu conformiren im Stande war²¹). Zu den übrigen stimmt dieselbe nicht. Niemand wird behaupten, daß Jesus die Wunder an der Natur auf erfolgte Gesuche gethan (selbst bei mehreren Krankenheilungen, Joh. 5, Cap. 9, Luc. 6, Cap. 13, Cap. 14, vermissen wir eine vorausgehende Bitte). Noch weniger wird Jemand urtheilen, daß ihn überall das Erbarmen getrieben habe; — aus Erbarmen hat er nicht den Stater verschafft, nicht den Feigenbaum verflucht. Allein von diesen untergeordneten Bedenken abgesehen, auch davon zu schweigen, daß man Veranlassung und Motiv mit einander verwechselt: so handelt es sich gegenwärtig gar nicht um die Motive Jesu zu irgend welchen einzelnen Wundern, sondern um das Motiv zu seiner Wunderthätigkeit überhaupt. Diese letztere Seite wird durch die abgewiesene Auskunft nicht einmal berührt.

Es wird sich uns eine befriedigendere Antwort ergeben, wenn

²¹) Dieser Theologe gewinnt aus seiner Beleuchtung der gegenwärtigen Frage den Satz, Jesus habe nie ein epideiktisches Wunder gethan. Man hat denselben viel zu bereitwillig recipirt. Seine Wahrheit hat er nur, falls man die *ἐπίδειξις* in dem Sinne meint, welchen die Schrift durch den Ausdruck *μετὰ παρατηρήσεως* bezeichnet. Sonst aber ist er irrig. Der Effect des Wunders zu Cana, *ἐγανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, war ein von Jesu beabsichtigter; die Auferweckung des Lazarus, die nichts weniger als eine That des Erbarmens, die ganz anders motivirt war, als die Wiederbelebung des Jünglings zu Nain, wird ausdrücklich mit der Absicht eingeführt, *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς*.

wir die schon gedeutete Analogie zwischen der Wunderthätigkeit des Vaters und der des Sohnes weiter verfolgen. Von Seiten der kirchlichen Dogmatik ist dasjenige immer behauptet worden, was Twisten (Dogm. II. S. 178) dahin ausspricht: »Das eigentliche biblische Hauptwunder ist der Ursprung des Reiches Gottes, und zwar in seiner zwiefachen Evolution, nemlich der vorbereitenden, der Israelitischen Theocratie, und der definitiven, als Ursprung des Christenthums; die anderen Wunder stellen sich als begleitende Erscheinungen desselben dar.« Ja in der That, alle anderen. Blicken wir auf die Wunder unter dem ersten Testamente. Wo begegnen sie dem Auge zuerst in der Geschichte der heiligen Schrift? Es ist gewiß irrig, wenn einige ältere Theologen die Schöpfung als das erste Wunder bezeichnet haben. Denn da Wunder und Naturgesetz Correlatbegriffe sind: so kann der Gottesact noch nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden, durch welchen das letztere erst gesetzt worden ist. Haben dagegen Diejenigen an dem Apostel Paulus ihren Gewährsmann, welche die Geburt Isaaks von dem Abraham und der Sara als ein Wunder Gottes erachten (Röm. 4, 19—21): so wissen wir es ja, daß durch die Erwählung und Berufung Abrahams, durch die an ihn ergangene Verheißung, die Bahn der Heilsgeschichte ist gebrochen worden. Wir begegnen weiter den Wundern Mosis. Aber der Zusammenhang, in welchem diese mit der Gründung des alttestamentlichen Reiches Gottes stehen, wird doch nicht leicht von Jemand ernstlich bestritten werden. Später treffen wir auf die Wunderthaten des Elias und Elisa. Sie geschahen zu einer Zeit, wo der Abfall vom Herrn überhand nahm, wo der Gottesstaat seiner Auflösung entgegenging, und wo es galt, eine Schaar von Solchen zu erhalten, die ihr Knie dem Baal nicht beugeten. Diejenigen Wunderthaten endlich, welche der Vater mit seiner selbsteigenen Hand an seinem eingeborenen Sohne vollzogen, das Wunder, durch welches er ihn eingeführt in diese Welt, das Wunder, durch welches er den großen Hirten der Schafe von den Todten ausgeführt, tragen die bezeichnete teleologische Relation ganz unverkennbar an der Stirn. Wenn denn die Wunderthätigkeit

Gottes in dieser Zweckbeziehung zu seinem Reiche steht: so muß auch an eben dieser Stelle die Endursache der Wunderthätigkeit Dessen gesucht werden, den der Vater zur Aufrichtung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gesandt hat in die Welt. Mit welcher Ausdrücklichkeit und in welcher Weise Christus diesen Gesichtspunkt selbst hervorgekehrt habe: das wird alsbald seine Ausführung finden. Gegenwärtig sey nur noch so viel bemerkt, daß der Herr auch die Ausstattung seiner Apostel mit Wunderkräften auf die gleiche Weise beleuchtet hat²²⁾; ja daß die Apostel selbst die empfangene charismatische Begabung nie anders als dahin verstanden haben²³⁾. Also in ihrer Bezogenheit auf das Reich Gottes will die Wunderthätigkeit Jesu begriffen seyn²⁴⁾.

²²⁾ Zu vergleichen die Instruction an die Zwölf, Mtth. 10, 7—8: das Himmelreich ist herbeigekommen, — machet die Kranken gesund, heilet die Aussätzigen, wecket die Todten auf, treibet die Teufel aus. Ebenso Luc. 9, 2. C. 10, 9. Ap. Gesch. 10, 36—39.

²³⁾ Zu vergleichen insbesondere die Weise, in welcher Petrus seine Wunderthat an dem Lahmen in der Nähe des Tempels bespricht. Apost. Gesch. 3, 12—26 bezeichnet er dieselbe als eine Verklärung Christi durch den Vater, als einen Weckruf zur Buße, zum Glauben, zum Eintritt in das Himmelreich, zu welchem die Juden als Bundeskinder berufen seyen. Und Cap. 4, 8 ff. setzt er die Thatsache in Relation zu dem Umstande, daß die Bauleute den Eckstein verworfen hätten, daß aber gleichwohl kein anderes Heil sey, denn allein im Namen Jesu von Nazareth.

²⁴⁾ Es erledigt sich hierdurch ein Bedenken, welches von Strauß erhoben worden ist (— dasselbe ist übrigens bereits von Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 101. geltend gemacht worden). Strauß erklärt („Leben Jesu“ S. 147): wenn der christliche Glaube an die Wissenschaft die Forderung stelle, daß sie das Wunder zwar sonst überall ablehnen, innerhalb des urchristlichen Kreises aber gelten lassen solle, so könne die letztere solchem particularistischen Ansinnen unmöglich willfahren; sondern sie müsse sich dahin entscheiden: entweder werde ich das Wunder auf allen, oder auf keinem religionsgeschichtlichen Gebiete zulassen. Freilich, so fügt er hinzu, wird es ihr mit der ersteren Alternative kein Ernst seyn, weil sie sich eben damit auf allen diesen Gebieten selbst aufgeben würde. Es greift dieß Bedenken nur für Diejenigen Platz, die von einem Reich Gottes und einer Geschichte desselben in der Welt von

Allerdings ist mit dieser allgemeinen Formel noch nichts anderes gewonnen, als ein sicherer Ausgangspunkt. Vorläufig können wir auf Grund derselben nur so viel sagen, daß uns ein Wunderwerk Jesu dann unbegreiflich seyn, uns eine monströse Erscheinung darbieten würde, wenn dieser Zusammenhang nicht erkennbar wäre; und daß ebenso, wenn man fragt, warum Jesus hier oder dort seine Wunderkraft nicht angewendet habe²⁵⁾, die befriedigende Antwort von dieser Stelle ausgehn werde. Aber es stellt sich nun sofort die weitere Frage, worin der Zusammenhang zwischen der Wunderthätigkeit Jesu und der Aufrichtung der βασιλεία Θεοῦ denn stehe. Eine einfache Antwort auf diese neu eintretende Frage können wir schon deshalb nicht geben, weil es sich für uns nur vorläufig um die Begreiflichkeit der Wunderthätigkeit Jesu überhaupt handelt, während unsere wesentliche Aufgabe die Aufweisung derselben jedem einzelnen Wunderwerk gegenüber erheischt. Daß aber alle Wunderthaten des Herrn in gleicher Weise teleologisch auf die Gründung des Reichs Gottes berechnet, und ebenso in gleicher Weise realiter dazu wirksam gewesen seyen: das können

vorn ab nichts wissen wollen. Für die entgegengesetzte Anschauung fällt es vollkommen hinweg. Eine Offenbarung, wie sie der Apostel Paulus dem Heidenthum vindicirt (Röm. 1, 19. 20.), schließt das Wunder ebenso entschieden aus, wie die auf den Aufbau eines Reichs Gottes auf Erden berechnete dasselbe einschließt.

²⁵⁾ Die sonderbarste derartige Frage ist wohl die von Schleiermacher „Leben Jesu“ S. 224. 242. aufgeworfene: „warum hat Christus von seiner Wunderkraft nicht Gebrauch gemacht, als sein Leben in Gefahr war?“ Sie ist auch Strauß auffällig gewesen, und mit Recht erklärt derselbe den Lösungsversuch, daß Jesus die menschliche Autorität, die römische wie die des Synedriums, habe anerkennen müssen, für mißlungen. Wenn er aber selbst die Auskunft giebt, Christus habe eine solche Wunderkraft gar nicht besessen (vgl. „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“ S. 122): so ziehen wir doch wohl die Antwort vor, die der Herr ertheilt, „es muß also gehen, denn wie würde sonst die Schrift erfüllt?“ wie hätte es sonst zu einem Reich Gottes auf Erden kommen sollen?

und mögen wir nicht behaupten, wie zuversichtlich wir sie auch sämmtlich als *miracula proprie et rigoroso sensu sic dicta* erachten. Unsere Antwort wird daher in verschiedene Momente auseinanderfallen, deren Zusammenfassung erst ihre Vollständigkeit ergibt. Aus bewegenden Gründen beschreiten wir den Weg, daß wir den Ausdruck prüfend in's Auge fassen, mit welchem die heilige Schrift die Wunder Jesu bezeichnet. Es ist eine hergebrachte Meinung, daß das N. T. sich mehrfacher Benennungen für sie bediene. Man beruft sich auf Stellen, wie Ap. Gsch. 2, 22., wo Petrus predigt, daß Jesus von Nazareth als *ἄνθρωπος ἀπὸ Θεοῦ* erwiesen worden sey durch *δυνάμεις, τέρατα* und *σημεῖα*. Wir haben keinen Grund, die Distinction zu beanstanden, welche Schleiermacher zwischen diesen Ausdrücken gemacht hat. »Leben Jesu« S. 206: »in *σημεῖον* ist die Bedeutsamkeit dessen, was wir aus dem Erfolg entnehmen sollen, das hervorstechende; in *δύναμις* ist die Beschaffenheit des Handelnden, daß er eine solche Kraft in sich hat, die Hauptsache; und in *τέρας* die Vergleichung dieses Ergebnisses mit anderen Ergebnissen«²⁶⁾. Aber selbst nach dieser Auslegung stellt nur Eine unter den drei Bezeichnungen ein lehrhaftes Licht in Aussicht; es ist diejenige, deren sich das vierte Evangelium durchweg, namentlich zur Beleuchtung der teleologischen Seite bedient. Es kann nun wohl scheinen, als ob auch das *σημεῖον* das Wunder einfach als eine solche in die Sinne fallende Erscheinung characterisire, die auf ein höheres übersinnliches Gebiet, hier auf das Reich Gottes, weise; *τὸ σημεῖον σημαίνει*. Gleichwohl wird uns die Untersuchung des Gebrauchs, welchen die Schrift sonst von dem Ausdruck macht, die Erwägung der in demselben ruhenden Momente, zu bestimmteren

²⁶⁾ Sie ist jedenfalls richtiger, als die von dem Ammonius angestellte, — *τέρας παρὰ φύσιν, σημεῖον παρὰ συνήθειαν γίνεται* —, welche alsdann von Theophylact und Valckenaer adoptirt worden ist; auch richtiger, als die von neueren Theologen, Reiche, Flatt und Lücke, in Vorschlag gebrachten. Vgl. den ausführlichen Excurs über diese Ausdrücke von Fritzsche, Commentar zum Briefe an die Römer Th. 3. S. 270 ff. Mit Schleiermacher übereinstimmend Osiander zu 2. Cor. 12, 12.

Resultaten führen. Es ist ein Vierfaches, das sich uns auf diesem Wege ergibt²⁷⁾.

Erstens. Die zunächst liegende Bedeutung des Ausdrucks *σημεῖον* ist wohl die, daß derselbe ein Merkmal bezeichne, aus welchem auf irgend Etwas, namentlich auf ein sinnlich nicht Wahrnehmbares, oder zur Zeit noch nicht Wahrnehmbares, geschlossen werden soll. Der Apostel Paulus giebt der Gemeinde zu Thessalonich ein *σημεῖον*, d. i. ein Merkmal, an welchem sie die wirklich von ihm kommenden Briefe erkennen solle (2. Thess. 3, 17). Ebenso ist die Rede von den *σημείοις τῶν καιρῶν*, von welchen der Character der Gegenwart, und von dem *σημεῖον τῆς παρουσίας*, von dem die Nähe der entscheidenden Zukunft abstrahirt werden könne. Heissen also die Wunder Jesu *σημεῖα*, stehen sie in semiotischer Beziehung zur *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, so werden sie zunächst als Merk-

²⁷⁾ Wir erledigen hierdurch zugleich die Frage nach der Eintheilung der Wunder. Von denjenigen Classificirungen, welche die Dogmatik gemacht hat — wie wenn Gerhard *miracula privativa* und *positiva* nennt —, können wir hier schon deshalb keinen Gebrauch machen, weil nur die Wunderthaten Jesu unserer Betrachtung vorliegen. Auch die Cotta'sche (die Wunder seyen geschehen *naturam rerum immutando, quantitatem rerum augendo, qualitatem tollendo*) hat keinen ersichtlichen Werth. Wenn Andere *miracula naturae* und *miracula gratiae* unterschieden haben: so kann uns die Bekehrung Pauli als Beispiel der letzteren von dem guten Rechte der zweiten Classe nicht überzeugen. Allerdings betrachten wir den Vorgang auf dem Wege nach Damaskus als einen wunderbaren. Allein das Wunder steht für uns nur in dem, was in die Sinne fiel, in dem erglänzenden Lichte, in der vernehmlichen Stimme, überhaupt in der wahrnehmbaren Manifestation des Herrn. Was den Effect anbetrifft, so können wir denselben schon deshalb nicht unter den Gesichtspunkt des Wunders stellen, weil die Freiheit des Saulus dabei concurrirte. — Der von Vitranga (Betrachtungen über die Wunderwerke Jesu Christi, Einl. § VI.) angestellte Eintheilungsversuch ermöglicht nicht einmal irgend welche Uebersicht. — Daß diejenige Gruppierung, die sich uns ergeben hat, keine haarscharfe Scheidung bedingen will, versteht sich schon darum von selbst, weil die Grenze zwischen den im Begriffe *σημεῖον* enthaltenen Momenten eine fließende ist. Es kommt natürlich nur darauf an, welche Beziehung in jedem Einzelfalle die vorwiegende ist.

male des herbeigekommenen Himmelreichs aufzufassen seyn²⁸⁾. Sie lassen darauf schliessen, daß die trübe Zeit, die Zeit des Druckes und des Harrens, dahinten liege, daß der ἐρχόμενος erschienen und mit ihm der ἐνιαυτὸς δεκτός, die ἡμέρα σωτηρίας, angebrochen sey, — ἐπεφάνη ἡ χρησιότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ. Die Strahlen dieses Lichts, welche in den Wundern hervorbrechen, gehen unmittelbar zwar nur auf die Peripherie: aber gerade um so heller erglänzen sie als Symptome. Es gilt dieß nun eben von den Wundern Jesu. Die alttestamentlichen haben vorwiegend einen strafenden Character. In den Wundern Mosis bricht der göttliche Unwille über die Verzagtheit und den Unglauben des Volks ebenso wie über die Verstocktheit des Pharao hervor. Bei den Wundern des Elias spürt man statt des sanften Säuselns vielmehr das Rauschen der ὄργῃ. Der Herr selbst hat das rügende Wort an die Donnersöhne in eine Beziehung auf die Wunder unter dem Alten Testamente gesetzt. Von seinen eigenen Wunderthaten dagegen predigt er in der Synagoge zu Nazareth, daß sie kraft ihrer heilsamen, erledigenden Wirkungen Kennzeichen des eingetretenen Jahres des Heiles seyen; und in gleichem Sinne heisst er Johannes den Täufer aus denselben den Schluß ziehen, daß die messianische Zeit wahrhaftig herbeigekommen sey. Hier ist der Ort, wo der Keim der Wahrheit seine Anerkennung findet, der in der früher abgewiesenen Behauptung von Schleiermacher liegt, daß sich Jesus seiner Wunderkräfte bedient habe, je nachdem sich die Gelegenheit ergab, damit Gutes zu thun. Wenn wir nicht abgeneigt sind, von einem Wohlthun, ja von einem Almosen zu reden, das der Herr wunderthätig gespendet habe: so gebricht es uns dafür keineswegs an einer biblischen Autorisirung. Als Petrus und Johannes (Ap. Gsch. 3.) hin-

²⁸⁾ Auch in den Psalmen, namentlich Psalm 74, 9., werden die σημεῖα Israels, und unter ihnen insonderheit die Wunder des Herrn, als die Merkmale der Herrschaft Gottes bezeichnet, und es wird beklagt, daß an Stelle dieser Merkmale jetzt andere, nemlich die Zeichen des Feindes, getreten seyen.

aufgingen zu dem Tempel, da sprach sie der Lahme um eine Gabe an. Petrus entgegnete: »Gold und Silber habe ich nicht; was ich aber habe, gebe ich dir: im Namen Jesu Christi stehe auf und wandle«. Das war sein Almosen. Freilich muß man sich hüten, daß man die so aufgefaßten Wunder nicht als Aeufserungen eines individuellen Erbarmens, sondern vielmehr als Erweisungen der leibhaftig erschienenen Gotteshuld darstelle, so daß sie das *πλήρωμα* der durch Christum gewordenen *χάρις* ahnen lassen. — Es ist sehr richtig, wenn man bemerkt, daß sich die Wunderthaten Jesu in ihrem weit ab größten Theile als *σημεῖα* in diesem Sinne beurtheilen lassen dürften. Gleichwohl sind es nur wenige Fälle, wo die gedeutete Betrachtungsweise ausreicht. In zahlreichen anderen befriedigt sie nicht.

Aber in dem Ausdruck *σημεῖον* ruhen ja auch noch andere Momente. Als ein zweites tritt uns das des Symbols entgegen. Der Apostel Paulus schreibt (Röm. 4, 11) von Abraham: *σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ*. In welchem Sinne hat er die *περιτομή* ein *σημεῖον* genannt? Haben die Ausleger Recht, welche darunter eben nur ein äußerliches Abzeichen verstehen (Bengel und Fritzsche: »nota corpori indita«; Philippi: »das Zeichen, welches Abraham an seinem Leibe trug, wodurch er sich von den Unbeschnittenen unterschied«)? Da würde sich uns jede Vermittlung zu der apostolischen Apposition *σφραγίδα κτλ.* entziehen. Denn ein rein äußerliches Abzeichen, das in sich selbst ohne alle Bedeutung wäre, kann ein *σημεῖον σφραγιστικόν* schlechterdings nicht seyn. Hierzu ist die unerläßliche Voraussetzung die, daß das Abzeichen zunächst ein Symbol sey. Auf die symbolische Bedeutung der Beschneidung sind wir aber hier um so mehr gewiesen, je ausdrücklicher der Apostel dieselbe Cap. 2, 28. 29. in Betracht gezogen hatte. Wir haben uns auf die citirte Stelle in keinem weiteren Interesse berufen, als um zu constatiren, daß die Auffassung des Ausdrucks *σημεῖον* im Sinne des Symbols in dem biblischen Sprachgebrauch begründet sey. Daß aber in der That viele Wunderwerke Jesu unter diesen

Gesichtspunkt gestellt seyn wollen: dahin geht die ausdrückliche Weisung der Evangelisten, des Johannes insonderheit. Anders, denn als Symbole der erschlossenen Güter des Himmelsreichs, lassen sie sich nicht begreifen. Sie haben insofern eine Verwandtschaft mit der Parabel. Wie die Parabel auf irdischem Grunde den Reflex einer höheren Wahrheit zeigt, um dieser letzteren als Darstellungsmittel zu dienen: so will ein Wunder, welches irdische Leiden hebt, das Sinnbild der erreichbaren Hülfe für ein tieferes Bedürfnis seyn. Der Herr heilt den Gichtbrüchigen: aber die Anfangsworte der Erzählung weisen auf's Bestimmteste auf ein höheres Gebiet. Er schenkt dem Blindgeborenen das Gesicht: aber die Schlußworte der Geschichte schliessen den Gedanken an eine bloße That des Erbarmens aus. Auch diejenigen Wunderthaten Jesu, welche in der aufgewiesenen Bezogenheit auf das Reich Gottes begreiflich werden, sind aus einleuchtendem Grunde Krankenheilungen. Aber der Herr hat ja doch Werke vollbracht, die über die therapeutische Thätigkeit hinausgehen, und die sich auch sonst in die beiden bezeichneten Classen nicht einfügen lassen. Liegen in dem Ausdruck *σημεῖον* etwa noch andere Momente?

Um ein drittes hervorzukehren, bedienen wir uns wiederum einer Aeufserung des Apostels Paulus. Derselbe schreibt an die Corinthische Gemeinde (2 Cor. 12, 12): *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατεργάσθη ἐν ὑμῖν*. Da diese »σημεῖα« am Schlusse des V. individualisirt werden zu *σημείοις, τέρασιν καὶ δυνάμεσιν*, so muß der Ausdruck an der ersteren Stelle in einem umfassenderen Sinne verstanden werden, als an der letzteren. Dort kann er keineswegs ein bloßes Merkmal bezeichnen, aus welchem die Gemeinde ahnend schliessen solle, Paulus dürfte mehr als ein gewöhnlicher Lehrer seyn. Sondern die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* bewähren ihn als Apostel, weil nur ein Apostel, kein Anderer, Solches zu leisten im Stande ist. (Aehnlich verhält es sich mit dem *σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Matth. 24, 30). In dem *σημεῖον* ruht daher auch das Moment des Zeugnisses, des bewährenden Beweises; die Wunder-

thaten Jesu sind demnach reale Zeugnisse der wirksam gewordenen Macht des Himmelreichs. Es sind die Dämonenaustreibungen und die Todtenauferweckungen, welche unter diesen Gesichtspunkt fallen. Es kann nicht geleugnet werden, daß beide Arten der thaumaturgischen Thätigkeit des Herrn auch als bloße Merkmale der eingetretenen neuen Zeit zur Geltung gebracht werden; allein schon der unmittelbare Eindruck ihrer Grofsartigkeit erhebt sie über das Niveau des einfachen Symptoms. Was zunächst die Dämonenaustreibungen angeht, so ist es ebenso Thatsache, daß sie den unmittelbaren Zeugen in eigenthümlich hohem Grade imponirt haben, wie daß der Herr selbst sie sonderlich auszeichnet, indem er sie von seinen übrigen Heilungswundern unterscheidet, ihnen eine selbständige Stelle neben denselben anweist. Vergl. Luc. 13, 32: *ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἐπιτελῶ*, — also Dämonenaustreibung von der einen Seite (und primo loco), und Krankenheilung von der anderen. Die gleiche Distinction und in derselben Ordnung Matth. 8, 16: *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν*. Und nochmals in der Einleitung der Instruction an die Zwölf Luc. 9, 1: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν*. Wer es übrigens anerkennt, daß Christus dazu erschienen sey, die Werke des Satans zu zerstören (1 Joh. 3, 8), der wird sich schon überhaupt bei keiner anderen Betrachtungsweise dieser Wunderthaten des Herrn beruhigen können, als daß sich die wirksam gewordenen Kräfte des Reiches Gottes in ihnen bezeugen; wie sich der Herr selbst (Matth. 12, 28) ausdrücklich dahin ausgesprochen hat: *εἰ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν εἰς ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Ebenso verhält es sich aber auch mit den Todtenauferweckungen. Sie sträuben sich ebenso gegen die Anschauung, als wären sie bloße Merkmale, wie gegen die rein symbolische Auffassung. Was man oft aussprechen hört, daß sie die *ζωή* sinnbildlich darstellen sollten, die der Sohn Gottes geben könne: das scheitert an den entscheidenden Erklärungen Joh. 5, 20. 21. Cap. 11, 25. 26. 42.

Man hat in der neueren Theologie sehr bereitwillig einen viel engeren Zusammenhang zwischen Wunder und Weissagung eingeräumt, als nur den ihrer formalen Verwandtschaft, einer Verwandtschaft, um deretwillen die kirchliche Dogmatik die Weissagung selbst ein Wunder genannt und demnach *miracula potentiae* und *miracula praescientiae* unterschieden hat. Man betrachtet nemlich die Weissagung und das Wunder, beide neben einander, als constitutive Elemente der Offenbarung. Rothe hat sogar das Band zwischen beiden noch fester zusammengezogen, indem er nicht bloß eine gemeinsame Beziehung der Wunder und der Weissagung zur Offenbarung, sondern auch eine gegenseitige Beziehung derselben auf einander anerkennt. »Aufser Verbindung mit der Weissagung würde das Wunder ein stummes Bild seyn« (a. a. O. S. 83). Allein man darf, man muß noch weiter gehen und in dem Wunder selbst ein prophetisches Moment statuiren. Wir haben es mit dem Ausdruck *σημεῖον* zu thun. So viel liegt zu Tage, daß *תִּיָּא* im A. T. häufig ein Wunder bezeichnet, welches ein künftiges Ereigniß vorzubilden, insbesondere die Gewißheit seines Eintretens zu deuten bestimmt war. So 2 Kön. 20, 8—11 u. ö. Wohlan, *σημεῖα* in diesem Sinne sind auch viele Wunderthaten des Herrn, — namentlich die, welche er vollzogen hat an der Natur. Daß bei diesen auch das symbolische Moment Platz greife, ist eben so unleugbar, wie es im Grunde in der Natur der Sache liegt. Nur ist dasselbe hier nicht das vorwiegende, geschweige das einzig berechnete. Wirklich begriffen werden die in Rede stehenden Erzählungen lediglich in dem Falle, daß man ihren prophetischen Character erkennt. Freilich muß man sich hüten, daß man diese Weissagung nicht auf ein unbestimmtes Etwas, das in der Zukunft eintreten werde, beziehe; die Relation zum Himmelreich ist auch hier eine selbstverständliche. Die Zukunft des Himmelreichs ist aber die seines Sieges; seines Sieges über die feindlichen, und seiner Herrschaft über alle Mächte überhaupt. So sind also die Wunder Jesu viertens thatsächliche Weissagungen der dereinstigen Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden.

So stehen wir an der Schwelle des wesentlichsten Theils unserer Aufgabe. Sie stellt sich jetzt dahin, daß wir jede einzelne Wunderthat des Herrn nach ihrem Motive zu begreifen und dieselbe eben dadurch in das volle Licht der Wahrscheinlichkeit zu setzen suchen.

II. Die Wunderthaten Jesu.

Erste Gruppe. Die Wunder Jesu als Merkmale des herbeigekommenen Himmelreichs.

Die Zahl der Erzählungen, welche wir unter diesen Gesichtspunkt stellen, ist nicht beträchtlich. Denn wie viele Wunderthaten Jesu sich auch überhaupt als Merkmale des herbeigekommenen Himmelreichs betrachten lassen: hier handelt es sich lediglich um die, welche ausschließlich dieser Betrachtungsweise anheimfallen und eben durch sie vollkommen begreiflich werden. Chronologisch fallen dieselben sicher in die Anfänge der öffentlichen Thätigkeit des Herrn; und unter ihnen wird sich daher auch wohl dasjenige Wunderwerk finden, mit welchem die Thaumaturgie Jesu anhub; — es sey denn, daß wir die Stelle Joh. 2, 11. dahin erklären, daß der Evangelist die Weinverwandlung zu Cana als das erste Wunder bezeichnen wolle, welches Jesus überhaupt gethan habe. Welcher unter den Erzählungen der vorliegenden Gruppe der Zeit nach die erste Stelle gebühre: das läßt sich allerdings nicht mit derjenigen Sicherheit bestimmen, mit welcher wir den Fall bezeichnen können, wo der Herr seine Wunderwirksamkeit beschloß²⁹⁾. Die Wagschale der

²⁹⁾ Man pflegt als das letzte Wunderwerk Jesu die Heilung des durch den Petrus verwundeten Malchus in Gethsemane zu bezeichnen. In Einer Hinsicht freilich mit Recht. Allein zu seiner eigentlichen Wunderwirksamkeit können wir den Fall nicht rechnen. Diese hatte der Herr ebenso,

Wahrscheinlichkeit aber wird sich zu Gunsten des Vorfalls im Hause Simonis Petri neigen, wenn man seine Unscheinbarkeit mit der sichtlich hohen Schätzung desselben von Seiten aller drei Evangelisten zusammenhält.

Die Heilung der Schwiegerin des Petrus. Matth. 8, 14.

Marc. 1, 29. Luc. 4, 38.

Auch uns nöthigt die unscheinbare Begebenheit eine hohe Theilnahme ab. Sie enthält eigenthümliche Momente. Zunächst constatiren wir die Thatsache, daß dies im ganzen Umfange der Wunderthätigkeit des Herrn der einzige Fall ist, in welchem er sein Werk stumm und schweigend vollzogen hat. Sonst öffnet er beim Heilen immer seinen Mund zu irgend welchem Worte: hier handelt er ohne alle Rede. So haben wir ein Zeichen im strengsten und buchstäblichsten Sinne, und sehen uns darauf gewiesen, diese reine Zeichensprache zu deuten. Wodurch wird die That begreiflich? Aus welchem Grunde hat Jesus seine Wunderkraft gerade in diesem Falle, und hier vielleicht zuerst, in Anwendung gebracht? Von Marcus und Lucas wird uns zwar berichtet, man habe den Herrn auf die Krankheit des Weibes aufmerksam gemacht; — *λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς, — ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς* —: aber der zu Cana keineswegs auf die Fürsprache der Maria eingriff, würde auch hier die Bemerkung außer Acht gelassen haben, hätte er nicht eigene Motive zur wunderthätigen Hülfe gehabt. Und

wie seine Lehrthätigkeit, bereits beschlossen. Man kann es sinnvoll finden, daß Jesus den letzten Moment, wo seine Hände noch frei und ungebunden waren, dazu verwendet, sie zum Segnen auszustrecken, — *ἕατε ἕως τούτου* (Luc. 22, 51), vergönnet mir noch die Freiheit, bis daß ich dies vollendet —; allein die Rüge an den Jünger, wie mannichfach sie auch motivirt war, enthält insonderheit auch das Moment, daß Jesus durch dessen Willkür dazu genöthigt war, eine bereits beschlossene Thätigkeit nochmals wieder aufzunehmen. Es ist daher dies Wunder einzig in seiner Art; es fügt sich in keine der von uns bezeichneten Gruppen, und kann auch nur im Zusammenhange der Leidensgeschichte in sein rechtes Licht gesetzt werden.

diese müssen ganz sonderliche gewesen seyn: denn an sich forderte die vorliegende Krankheit weit weniger, als irgend eine andere, die er geheilt hat, das Einschreiten des Arztes Israels heraus. Die Schwiegerin Petri lag am Fieber darnieder. Das πυρέσσουσα des Matthäus und Marcus wird von dem Lucas näher durch das συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ bestimmt. Aber mochte der Anfall auch ein sehr harter seyn: so war der Zustand doch ein vorübergehender; und in einem solchen Falle pflegte der Herr sonst seine Hülfe nicht zu spenden. Alle physischen Leiden, die er nach den Berichten der Evangelien gehoben hat, bedingten ein langes Siechthum, führten langsam und sicher der Auflösung entgegen; jedenfalls spotteten sie der Kunst eines menschlichen Arztes. Die Bemerkung Luc. 8, 43. paßt im Grunde überall. Nur noch in Einer Erzählung schimmert die Voraussetzung hindurch, daß ein Fieber dem Machtgebot des Herrn gewichen sey, vgl. Joh. 4, 52. ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. Allein da hier der Schwerpunkt auf der in die Ferne wirkenden Macht Jesu ruht, während die Beschaffenheit des Leidens dem Auge geflissentlich entrückt wird: so bleibt die Heilung der Schwiegerin Petri in der That als der einzige Fall übrig, wo eine Krankheitserscheinung, die nach dem Laufe der Natur bald von selbst würde verschwunden seyn, wunderthätig beseitigt wird. Es ist eine Mißdeutung der von allen drei Evangelisten hinzugefügten Mittheilung, die Genesene habe Jesu und seiner Umgebung gedient, wenn darauf hin Schleiermacher (»Leben Jesu« S. 220.) urtheilt: »ihre διακονία also war in Anspruch genommen; dazu war sie aber ihres Krankheitszustandes wegen nicht fähig; so war es natürlich, daß Christus sie davon befreiete, damit sie im Stande wäre, ihre Pflicht zu thun«. Denn die Tendenz dieser Schlussbemerkung geht — wie darauf auch das εὐθέως des Marcus, und das παραχρῆμα des Lucas führt — nur dahin, die Realität der bewirkten Heilung zu erhärten; die Kranke war jetzt völlig fieberfrei und gesund; — ähnlich wie die wirklich erfolgte Rückkehr der Tochter des Jairus in das Leben durch den Umstand erwiesen wird, daß sie alsbald Speise genossen habe. Das Motiv Jesu

muß an einer ganz anderen Stelle gesucht werden. Aber im Allgemeinen reichen wir in der That mit der Annahme aus, daß der Herr kraft dieses Werks einfach ein Merkmal des herbeigekommenen Himmelreichs habe aufweisen wollen. Nach dem Berichte des Lucas war er von mehreren Jüngern begleitet unmittelbar aus der Synagoge zu Capernaum gekommen. Dort wird er gelehrt, und — gleichwie in Nazareth — den *δσκιτὸς ἐνιαυτὸς κυρίου* verkündigt, den Armen das Evangelium gepredigt haben. Dem nun, dessen Mund so eben von einem solchen Zeugniß übergeflossen war, mußte der Anblick des kranken Weibes (Matth.: *εἶδεν βεβλ. κ. πυρ.*) an sich selbst zum Impulse gereichen, ein Zeichen davon erglänzen zu lassen, daß »heute die Schrift der Verheißung vor Israels Ohren erfüllet sey«. Wird ja doch auch der *πυρετός* — קִרְחָה — Deuteron. 28, 22. als ein Fluch des übertretenen Gesetzes über das Haupt Israels bezeichnet. Daß der Krankheitsfall dem Herrn nicht auf dem Wege, sondern in dem Hause, das er betrat, in's Auge kam³⁰⁾, näher, in dem Hause, da er seine Herberge genommen, noch mehr, in dem Hause eines seiner Jünger, der mit berufen war, die Zeit des Heils zu verkündigen, ohne bei der Ausrichtung dieses Berufs die häuslichen Bande zu lösen (1. Cor. 9, 5): dieß alles sind Umstände, welche jenen allgemeinen Impuls verstärken mußten, und denselben zu einem dringenden (auch in dem *ἐπιτιμᾶν τῷ πυρετῷ* ausgeprägten) Motive steigerten.

Den Eindruck der Unscheinbarkeit bringt bei dem nächsten Anblick auch eine andere Erzählung von der Heilung eines kranken Weibes hervor, die wir eben aus diesem Grunde der erwogenen anreihen. Einerseits ist der Vorgang *ὡς ἐν παρόδῳ* erfolgt, als der Herr zu einer großartigen Erweisung seiner Machtvollkommenheit schreiten wollte, andererseits hat die Empfängerin der Wohlthat jedes Aufsehen sorgfältig vermieden, indem sie die Hülfe

³⁰⁾ Calvin: videntur evangelistae miraculum hoc peculiariter narrasse, non quod per se aliis esset nobilius, vel memoratu magis dignum; sed quia in eo Christus *domesticum* et interius gratiae suae specimen exhibuit discipulis.

Jesu nicht durch Bitten erringen, sondern unbemerkt hat dahinnehmen wollen.

Die Heilung des blutflüssigen Weibes. Matth. 9, 20 ff.

Marc. 5, 25 ff. Luc. 8, 43 ff.

Die Relationen dieses Vorganges von Seiten der drei Evangelisten stehen mit einander nicht in voller Harmonie. Matthäus erzählt denselben überhaupt sehr kurz und summarisch, während Marcus und Lucas sich einer bemerkbaren Genauigkeit und Ausführlichkeit befleißigt haben. Strauß hat sich durch diese Wahrnehmung zu nachstehendem Urtheil (»Leben Jesu« S. 456) veranlaßt gefunden: »In der Darstellung des Matthäus ist nichts, was sich nicht so zugetragen haben könnte. Es kann eine kranke Frau zutrauensvoll Jesum berührt, in Folge dieser Berührung Besserung verspürt haben, und von Jesu mit einem beruhigenden Wort entlassen worden seyn. Was der Evangelist sagt und Jesum sagen läßt, ist Etwas, womit auch wir einverstanden seyn können«. Aber bald, so fährt er fort, habe diese schlichte Erzählung dem Wunderglauben nicht mehr genügt, sondern der Vorfall sey bei Marcus und Lucas so weit ausgebildet und ausgeschmückt, daß Jesus in seinem Lichte lebhaftig als Inhaber der ganzen Fülle göttlicher Heilungskräfte erscheine. Die Aufgabe, die wir uns der mitgetheilten Behauptung gegenüber stellen, ist der Nachweis, daß die allerdings nicht ganz durchsichtige Darstellung des Matthäus durch die der beiden anderen Evangelisten ihre Ergänzung gewinne, und daß wir durch die letztere die Wunderthat Jesu begreifen³¹⁾. — Jesus

³¹⁾ Wenn wir hier von einer Ungenauigkeit der Matthäusdarstellung verglichen mit der des Marcus und Lucas reden, und dasselbe Urtheil später wiederholentlich fällen werden (namentlich bei der Erzählung von der Tochter des Jairus): so geschieht dieß unter der entschiedensten Anerkennung der Echtheit des ersten Evangeliums, die uns nicht minder feststeht, wie die des vierten. Wer den critischen Verhandlungen in den letzten Jahrzehnten theilnehmend und aufmerksam gefolgt ist, der wird den Eindruck empfangen haben, daß trotz der hin und wieder verlautenden Urtheile, „von einer apostolischen Abfassung des ersten Evangeliums

war auf dem Wege nach dem Hause des Jairus. Nicht blofs seine Jünger begleiteten ihn, sondern eine grofse Menge Volks, dessen Gedränge die unentbehrliche Voraussetzung zum Verständnifs selbst des Matthäustextes ist (namentlich des *προσελθοῦσα ὁπισθεν* V. 20). Auf seinem Wege wurde er (in ähnlicher Weise, wie Cap. 19, 16 von Seiten des »*εἰς προσελθών*«) aufgehalten durch einen Zwischen-

könne nicht mehr die Rede seyn“, die Meinung sich im Ganzen und Grofsen vielmehr nach der entgegengesetzten Seite neige. Man ist nicht allein der Repristination älterer und der Aufstellung neuer Hypothesen müde, sondern man besinnt sich auch darauf, dafs bis heute Etwas wirklich Begründetes gegen die Authentie des Matthäus noch nicht aufgestellt worden ist. Was der Anerkennung derselben so lange hinderlich gewesen, ist theils die völlig unberechtigte Bedeutung, die man dem Zeugnifs des Papias beimifst, theils aber auch die synoptische Behandlungsweise, die man dem ersten Evangelium widerfahren läfst. Sobald man dasselbe vorläufig für sich selbst betrachtet: so tritt dem Auge darin eine Ordnung, ein Zusammenhang, eine Planmäfsigkeit entgegen, wie man dieselbe nur immer bei dem Johanneischen aufweisen kann. Wer die Einleitung zu der ersten Periode der Galiläischen Wirksamkeit Jesu (von der Verhaftung des Täufers bis zu dessen Tode) Cap. 4, 12—25 scharf in das Auge fafst: der kann das Geständnifs nicht versagen, dafs der Evangelist wirklich aufs Genaueste nach dem hier entworfenen Plane verfahren sey. Unser augenblickliches Interesse erheischt indess nur die Anerkennung, dafs Matthäus die Galiläische Wunderthätigkeit Jesu C. 8. u. 9. so schildern mußte, wie er es gethan hat, wenn er die Aufgabe lösen wollte, die er sich C. 4, 23 gestellt hatte: *περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν — θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ*. Nicht darauf kam es ihm demnach an, chronologisch richtig zu erzählen; auch nicht darauf, von jedem einzelnen Falle ein recht treues und genaues Bild zu entwerfen; sondern das war sein ausdrücklich erklärter Zweck, ein recht reichhaltiges, die verschiedensten Züge beschliessendes Gemälde der Wunderthätigkeit des Herrn zu entwerfen. Der oft geltend gemachte Einwand, dafs die unbestimmten Formeln, mit welchen die einzelnen Wundererzählungen aneinander gereiht würden, die Abfassung durch einen Augenzeugen ausschlossen, fällt von hier aus völlig dahin. Wir können also die gröfsere Genauigkeit des Marcus und Lucas in einzelnen Erzählungen anerkennen, ohne dafs dadurch die höhere Dignität des ersten Evangeliums in Frage gestellt würde.

fall. Ein Weib, — eine sagenhafte Tradition über dieselbe wird von Eusebius h. e. 7, 18 sehr ausführlich und angelegentlich mitgetheilt —, ἀκούσασα περὶ Ἰησοῦ, d. h. nachdem sie vernommen, wie man von Jesu, als von einem wunderthätigen Manne, Hülfe für ein sterbendes Kind begehrte, faßt den Entschluß, seine Gegenwart zur Heilung eines eigenen, langjährigen Leidens zu benutzen. Wegen der Beschaffenheit desselben scheut sie sich, mit einer offenen Bitte hervorzutreten. Aber sie hofft mit Zuversicht, schon durch die bloße Berührung seines Kleides zu ihrem Ziele zu gelangen. Und der Erfolg scheint diese Erwartung gerechtfertigt zu haben. Eine zwiefache Voraussetzung, die wir an der Schwelle der Betrachtung mit stärkster Betonung aussprechen, scheint die Schwierigkeit, welche der Vorgang schon an sich dem Verständniß bereitet, noch erheblich zu erhöhen; aber es wird dadurch wiederum die Frage scharf und bestimmt formulirt, in deren Beantwortung die Lösung unserer Aufgabe steht. Fest steht uns von der einen Seite so viel, daß alle und jede Simulation von Seiten des Herrn entschieden in Abrede zu stellen sey. Nie hat er einen Schein angenommen, welcher der vollen Wahrheit entbehrt hätte; nie hat er sich verstellt, nie sich angestellt, als ob Etwas wäre, was doch nicht so war; — selbst auf die Geschichte vom Cananitischen Weibe kann die entgegengesetzte Meinung sich nicht berufen. Wenn also Jesus (Marc. 5, 30) fragt: τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; wenn er sich umschaute nach der Thäterin, περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν (das Femin. kommt natürlich auf Rechnung des ab eventu erzählenden Evangelisten; Lucas, indem er die Worte Jesu citirt, schreibt: τίς ὁ ἀψάμενός μου, also mascul.): so hat er wirklich Etwas erforschen wollen, was ihm unbekannt war. Das ἐπιστραφεὶς beweist, daß er zwar die Seite wußte, woher die Berührung gekommen war, daß ihm aber die berührende Person noch verborgen geblieben. Es läßt sich daher nicht leugnen, daß sich das Weib, von Jesu unbemerkt, in seine Nähe gedrängt, und daß sie, von ihm nicht erkannt, seine Heilkraft erfahren habe. Aber nicht minder fest bestehen wir von der anderen Seite auf einem

Ergebniss, welches wir in einem früheren Zusammenhange gewonnen, daß nemlich die Wunder Jesu nicht als unmittelbare, natürliche Ausflüsse seiner Person, sondern durchweg als Werke zu betrachten seyen, zu deren Verrichtung er mit voller Absicht, im strengsten Sinne handelnd, geschritten ist. Wir dürfen mithin selbst hier die (zum Theil auch von Rothe a. a. O. S. 107 gebilligte) Anschauung Schleiermacher's nicht gelten lassen, daß in dem vorliegenden Falle ein auf rein physischem Zusammenhange beruhender Erfolg eingetreten sey (»Leben Jesu« S. 214). So stellt sich denn die zu beantwortende Frage dahin: wie läßt sich der Umstand, daß der Herr die Person des Weibes erst nach der vollendeten That- sache ihrer (von ihm nicht intendirten) Heilung ermittelt hat, mit dem Satze vereinigen, daß jedes Wunderwerk die Frucht seines bewußten, bedachten, beabsichtigten Handelns müsse gewesen seyn? Wir werden wohl das richtige Verfahren einschlagen, wenn wir die eigenen Worte Christi mit Genauigkeit erwägen. Wir haften zunächst an seiner Erklärung (Marc. 5, 34): *Θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. Die Worte weisen auf V. 28. zurück, wo die Kranke bei sich selbst (Matth. *ἐν ἑαυτῇ*, vgl. Luc. 7, 39. *εἶπεν ἐν ἑαυτῇ*), oder zu sich selbst gesprochen: *ὅτι καὶ τῶν ἱματίων αὐτοῦ ἄψωμαι, σωθήσομαι*. Zwischen dem, was sie im Sinne der Hoffnung, und was Christus in dem Tone der Versicherung sagt, besteht eine volle Harmonie —: der Glaube hat ihr die Heilung zu Wege gebracht. Die Verständigung über den inneren Werth dieser *πίστις* ist nicht schwer. Nach Einer Seite leidet dieselbe an einem erheblichen Mangel. Zwar dazu giebt der Text kein Recht, dem Weibe den Wahn aufzubürden, als ob die heilenden Kräfte Jesu vornemlich in dem *κράσπεδον* seines Gewandes geruht hätten; denn wenn sie gerade die Quaste zu fassen beflissen war, so geschah dieß deshalb, weil diese ihr am leichtesten erreichbar war. Aber Etwas superstitiöses liegt freilich in der Vorstellung, daß das Gewand eine Wunderwirkung vermitteln könne. Strauß hat dieses Moment einseitig hervorgekehrt; er findet es demnach von der Darstellung des Marc. und des Luc. nicht mehr weit zu jenen Erzählungen der Apo-

stelgeschichte, nach welchen durch das Auflegen der *σουδάρια ἡ σιμικίνθια* des Paulus (C. 19, 12), oder durch das Auffallen des Schattens Petri (C. 5, 15) Kranke gesund geworden seyen. Allein es darf darüber eine andere Seite doch nicht geflissentlich übersehen werden. Die Kranke offenbart nemlich zugleich eine Innigkeit des Vertrauens ihrer *καρδία*, welche dem Auge ihre irrige Vorstellung fast gänzlich entrückt. Jahre lang hatte sie ihr Leiden getragen und dasselbe durch Anwendung ärztlicher Mittel bekämpft. Aber weder die Kräfte der Natur noch die Anstrengungen der Kunst hatten sie davon befreit. Namentlich die letzteren hatten den Fortschritt »*εἰς τὸ χεῖρον*« nicht aufgehalten, ihr überhaupt nichts andres eingetragen, als dafs sie dabei ihr Vermögen erschöpft (— *δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα*, Luc.: *προσαναλώσασα ὅλον — ἅπαντα — τὸν βίον*, sie war noch dazu blutarm dabei geworden). Darum ist sie davon überzeugt, nur ein Wunder könne ihr noch Genesung bringen. Jesus erscheint. Aber sie will es nicht etwa probiren, ob seine Hand vielleicht Etwas an ihr ausrichten könne, sondern sie glaubt es fest, er sey der rechte Helfer. Nicht einmal ein energisches Eingreifen von Seiten des Herrn, es sey durch Wort, es sey durch That, erscheint ihr als Bedingung, sondern das Minimum der Vermittlung, die blofse Berührung mit seinem Kleide (*κἂν ἄψωμαι*, Mtth.: *ἐὰν μόνον*, wenn auch nur dieses geschieht), erachtet sie als ausreichend zum Zwecke. Das aber war ein Glaube, welchen Der zu würdigen wufste, der die gediegene Ader in den Schlacken entdeckt. Christus deutet sein Wohlgefallen schon durch die Wahl der Anrede. *Θύγατερ*, spricht er zu dem Weibe. (Im ganzen Umfange des N. T. begegnet uns dieselbe nur hier, im A. T. ein Paar Mal im Buche Ruth. Sonst pflegt der Herr *γύναι* zu sagen, selbst zu seiner Mutter und zur Maria von Magdala. Der Anrede *νιέ* bedient er sich in einem ähnlichen Sinne nie, nur *τέκνον* kommt einmal Matth. 9, 2. vor.) Aber nehmen wir es nun genau mit dem versichernden Worte. Also ihre *πίστις* habe ihr geholfen. Was liegt darin? Jesus sagt nicht: seine Kleider hätten es gethan; dieß stellt das stark betonte *ἡ πίστις σου* vielmehr in Abrede.

Eben so wenig sagt er, Er habe es gethan; das nicht minder merklich betonte *ἡ πίστις σου* leugnet auch diefs. Allerdings war dem so, dafs das Weib genas, indem sie das Gewand des Herrn ergriff, — das *εὐθέως* bei Marc. und das *παραχρῆμα* bei Luc. bürgen dafür —: aber nicht dadurch wurde sie heil, dafs sie das Kleid Jesu überhaupt, sondern dadurch, dafs sie es im Glauben berührt hat. Es wird uns erzählt, eine drängende Menge habe den Herrn umringt, daher auch die Jünger über die Frage ihres Meisters, »wer hat mich angerührt?« sich verwundert hätten. Setzen wir den Fall, dafs unter diesem *ὄχλος συνθλίβων* auch Kranke gewesen seyen, welche ganz ebenso, vielleicht noch näher und enger als diefs Weib, die Kleider Jesu gestreift: sie wären auf diesem Wege nicht genesen. So war es auch auf Seiten des Herrn nicht die Berührung an sich, sondern die durch die Hand des Glaubens vollzogene, die er gewahr wurde. Viele streiften ihn im Gedränge, ohne dafs er darauf achtete oder sich dessen bewußt ward; — diese Eine berührte ihn in der Absicht des Glaubens, und sicher so, dafs er eine physische Empfindung davon gar nicht haben konnte: und er verspürte es *ἐν ἑαυτῷ*. Diefs (nur in dem Marcustexte enthaltene) *ἐν ἑαυτῷ* will nicht blofs die Empfindung Jesu an sich als eine im Geiste³²⁾ verspürte bezeichnen, sondern die Absicht des Zusatzes geht zugleich dahin, die (in Kraft der *δύναμις ἐξεληθοῦσα* erfolgte) Vermittlung dieser Empfindung einem geistlichen Factor, dem Glauben des Weibes, zuzuschreiben. Denn nur der Glaube vermag laut der uralten ihm beigelegten Verheißung die göttlichen Gnadenkräfte in Fluß zu setzen, mithin kann auch nur er eine Empfindung davon in dem Inneren Jesu verursachen. Ein analoger Vorgang wird uns übrigens diefs *γινώσκειν ἐν ἑαυτῷ* von Seiten des Herrn verdeutlichen. Die Jünger von Emmaus fragen nach der erlebten Offenbarung des Auferstandenen (Luc. 24, 32): brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete

³²⁾ Joh. 11. V. 33. u. V. 38. alterniren die Ausdrucksweisen *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι* und *ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ* ohne allen Unterschied der Bedeutung.

auf dem Wege und uns die Schrift öffnete? Sie hatten Jesum in dem Fremdling nicht erkannt und nicht entfernt an seine etwa mögliche Nähe gedacht: und doch durchging sie eine sehr bestimmte Empfindung von seiner Gegenwart, eine Empfindung, die ihnen freilich zu einer klaren Erkenntniß nicht gedieh. Ebenso empfand es der Herr, aber sein Gefühl wurde unmittelbar auch ein sicheres Wissen (— daher ἐπιγινούς V. 30 —), daß der Glaube ihm nahe getreten sey und seine Heilkraft dahingenommen habe.

Lassen wir es auf Grund der Worte ἡ πίστις σου σέσωκέν σε feststehen, daß die Genesung des Weibes eine Frucht ihres Glaubens sey: so brauchen wir der Frage nach dem Prozesse dieser Wirkung gar nicht ängstlich auszuweichen. Dadurch, daß wir dieselbe zulassen, treten wir wenigstens auf keinen Fall mit unsrer früher gerechtfertigten Behauptung in Widerstreit, daß jeder Versuch, ein Wunder zu erklären, vom Uebel sey. Was Strauß aufstellt, daß die Erfahrung, die das Weib gemacht, dafern man ihre geistige Verfassung berücksichtige, nichts weniger als unbegreiflich erscheine: das lassen wir bereitwillig gelten. Giebt doch die eigene Darstellung des Marcus (V. 29), daß die Kranke, nachdem sie mit dem intensivsten Streben physischer und psychischer Anstrengung zur Person Jesu gedrungen, in dem ersehnten Momente eine entscheidende Einwirkung auf ihren Organismus erfahren habe, dem psychologischen Schlüssel einen Raum. Allein ist hierdurch das Wunder, welches die Evangelisten uns erzählen wollen, auch nur berührt? In den wahren Bereich desselben sind wir noch gar nicht gedrungen; wir stehen noch an seiner Schwelle. Vor der Hand hat nur der Glaube Etwas ausgerichtet. Was derselbe, namentlich auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens, leisten könne: das hat die Schrift auch sonst, mit besonderem Nachdruck der Brief an die Hebräer C. 11, 33 ff., gedeutet. Er hat auch hier seine Kraft bewährt. Aber der Herr selbst hat sich in dem bis jetzt betrachteten Theile der Erzählung noch ganz passiv verhalten: seine Wunderthat haben wir mithin erst zu erwarten; und so wird auch in diesem Falle die Voraussetzung sich rechtfertigen, daß er zu jedem Wunder auftrete

und bei einem jeden im strengsten Sinne handelnd erscheine. Es heisst, *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* —: das geht freilich auf die Vergangenheit. Aber wir lesen weiter, *ὑπάγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιὲς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου* —: und dieß weist wahrlich nicht auf ein Vergangenes hin. Setzen wir den Fall, es wäre dem Weibe gelungen, sich hinwegzustehlen und die Genesung als einen Raub davonzutragen: was wäre geschehen? An diesem Tage, vielleicht noch eine mehr oder minder lange Zeit, wäre sie gesund gewesen, nur aber auf die Dauer blieb sie es nicht. Sie hatte die Genesung im Glauben gewonnen: so währte die erstere genau so lange, als der letztere, ihr wirksamer Factor, bestand. Es gebrach ihrer Heilung noch an objectiver Realität; und diese wirkliche Exstirpation der Krankheit vermochte ihr Glaube nicht zu nehmen, sondern nur der Wille Christi konnte ihr dieselbe gewähren. Wie sehr der Herr gerade unter den vorliegenden Umständen werde geneigt gewesen seyn, diese Gabe seiner Macht zu spenden: das können wir aus dem Werthe ermessen, welchen die *πίστις*, insonderheit *τοσαύτη πίστις*, in seinen Augen hat. Es galt aber zuvor, die Person zu ermitteln, die ihn in solchem Glauben angerührt. Der Erfolg, mit welchem er zu diesem Zweck umhergeschaut (— *περιβλέπεσθαι* ein dem Marc. geläufiger Ausdruck, um den das Verborgene erforschenden und aufdeckenden Blick Jesu zu deuten, C. 3, 5. C. 10, 23. C. 11, 11), mußte die schon vorhandene Bereitwilligkeit noch erhöhen. Das offene Bekenntniß, welches das Weib alle Rücksichten bei Seite setzend (Luc.: *ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ*) ablegt, ihre Kniebeugung vor dem Herrn unter Furcht und Zittern, als ob sie ein Unrecht begangen hätte: das alles bedingte eine Erschlossenheit des Gemüths, welcher sich (ganz wie in dem späteren Falle des cananitischen Weibes) die Gnade nicht versagen konnte. Und so spricht Jesus zu ihr: *ἴσθι ὑγιὲς*. Kraft dieses Wortes vollzieht er an ihr sein Heilungswunder; dadurch macht er sie gesund. In Folge ihrer Berührung seines Gewandes fühlte sie sich gesund: gegenwärtig ist sie heil. Ihrem bloßen Genesungsgeföhle ist nunmehr die sichere objective Basis gegeben. Diese Solidität ihrer Wiederherstellung liegt auch zunächst in der

εὐρήνη, in welche (*εἰς*) der Herr sie entläßt, — fortan soll sie von der *μάστιξ* dieses Leidens unbeschwert bleiben; — freilich verleugnet diese *εὐρήνη* (ganz wie die gleichzeitig zugesicherte *σωτηρία*) auch hier ihre weiter greifende, specifisch neutestamentliche Bedeutung nicht. — Wir berufen uns noch auf den Text des Matthäus. So kurz und summarisch derselbe auch den ganzen Vorgang referirt: so läßt doch auch er darüber keinen Zweifel, wodurch das eigentliche Wunder an dem Weibe sey vollzogen worden. Ja gerade Matthäus stellt die eingetretene Wirkung ganz unverkennbar als die Folge der Willenserklärung Jesu dar. Wenn er nemlich nach der Mittheilung der Worte des Herrn, *θάρσει, θύγαιερ, ἡ πίσυς σου σέσωκέν σε*, das Resultat folgen läßt, *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης*, so sey Jeder gefragt, ob hiernach der Effect als die Frucht der Glaubensthat des Weibes, oder nicht vielmehr als eine Wunderwirkung Jesu selbst erscheine. — Wir schliessen mit der Hinweisung auf eine Parallele, die wohl Etwas dazu beitragen wird, die vorgeschlagene Auffassung zu empfehlen. Lucas erzählt C. 7, 37. von einer Sünderin, die Jesum gesalbt habe. Das Verfahren dieser Sünderin ist — bei aller Verschiedenheit der beiderseitigen Intentionen — dem des blutflüssigen Weibes völlig analog. Sie hat erfahren, daß Jesus im Hause des Pharisäers weile (wie Marc. 5, 27 von unsrer Kranken gesagt worden war: *ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ*); sie dringt hinein und nimmt den Platz hinter dem Herrn zu seinen Füßen ein, *στᾶσα ὀπίσω*, — sie in moralischer Scheu, die Blutflüssige (Marc. 5, 27 *ἐλθοῦσα ὀπισθεν*) in natürlicher weiblicher Scham. Sie will die Gnade der Sündenvergebung von Jesu nehmen, und vollzieht zu diesem Zwecke die Salbung seiner Füße, als Symbol ihrer Reue; gleichwie die Blutflüssige die Heilung ihrer Krankheit durch die Berührung seines Kleides davontragen will. Die Letztere kennt der Herr wirklich nicht, hinsichtlich der Ersteren vermuthet es nur der Pharisäer Simon, sie müsse ihm wohl unbekannt seyn: aber in beiden Fällen verhält sich Jesus Anfangs ganz passiv. Deswegen ungeachtet wird die Sünderin, indem der Heiland ihr Gehaben duldete, ein ebenso bestimmtes Gefühl der Erlassung ihrer Schuld

gehabt haben, wie die Blutflüssige von der Empfindung ihrer Genesung durchzückt ward. Aber was thut der Herr? Nach dem Zwiegespräch mit dem Pharisäer spricht er zu dem gebeugten Weibe: ἀφέωνται σου αἱ ἁμαρτίαι. Erst vermöge dieser Erklärung empfing sie die Vergebung der Sünden, gleichwie auch die Blutflüssige erst durch das ἴσθι ὑγιῆς in den wirklichen Besitz der Gesundheit gesetzt ward. Beide Erzählungen laufen daher auch in die gleichen Schlussworte aus: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, πορεύου εἰς εἰρήνην (Luc. 7, 50 vgl. mit C. 8, 48).

Zu der so eben betrachteten Erzählung befinden sich die drei übrigen, welche uns für die erste Gruppe noch bleiben, in einem auffälligen Contraste. Das blutflüssige Weib hat eine eigenthümliche Energie in ihrem Streben nach Genesung blicken lassen; bis zur Erschöpfung ihres Vermögens hatte sie die Mittel der ärztlichen Kunst versucht, und mit intensiver Anstrengung bahnt sie sich endlich den Weg zur Person des Herrn. Dagegen in den nun vorliegenden Fällen hat Jesus zuvorkommend geholfen, ohne dafs in Wort oder in Zeichen irgend ein Wunsch an ihn gebracht worden wäre. Gleichwohl eine sehr bestimmte Veranlassung — welche eigenthümlich sinnvoll durch das scheinbar nicht motivirte ἀποκριθεὶς Luc. 14, 3. gedeutet wird — hat er gerade zu diesen Wunderthaten gehabt. Dieselbe beruht in der Mißdeutung des Sabbatsgebots, welche er vorfand und die er bekämpfte. Thatsächlich will er einen verderblichen Irrthum ausreuten, eine wichtige Wahrheit in das Licht stellen. Darin können wir Straufs irgendwie beistimmen, wenn er (»Leben Jesu« S. 434) ausführt, die Anreihung einer dieser Erzählungen unmittelbar an die Geschichte vom Aehrenraufen am Sabbat zeuge dafür, dafs es den Evangelisten hier weniger um das Wunder an sich, als darum zu thun sey, dafs dasselbe gerade am Sabbat verrichtet worden. Allein willkürlich und gewaltthätig ist die weitere Annahme, dafs, nachdem man einmal Wunder von Jesu zu erzählen gewohnt gewesen, die Sagenbildung von dem bezeichneten Punkte einen willkommenen Anlaß genommen habe. Denn neben jener allerdings mit verfolgten lehrhaften Absicht haben ja diese Thaten

Jesu zugleich, ja zunächst und hauptsächlich, ihren Zweck in sich selbst; sie sind Zeichen der Huld, Erweisungen des Erbarmens Jesu; und als Merkmale des herbeigekommenen Himmelreichs wollen sie begriffen seyn. Der Herr selbst hat die richtige Betrachtungsweise derselben kraft des Ausspruchs gelehrt: gehet hin und lernet was das sey, »ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer« (vgl. Matth. 9, 13. mit C. 12, 7—8). Wer in seinem Sinne »hinget und lernt«, der wird sie vor allem als Werke seines Erbarmens erkennen, die demnächst auch das Sabbatsgebot mit dem hellsten Lichte beleuchten.

Die Heilung des seit achtzehn Jahren siechen Weibes.

Luc. 13, 10—17.

Die Art, wie der Evangelist Lucas diese ihm eigenthümlich zugehörige Erzählung im 10. V. einleitet, bereitet das lehrhafte Interesse derselben eben so bemerkbar vor, wie der Fortgang des Eingangs V. 11. uns den Gesichtspunkt des göttlichen Erbarmens, als eines Merkmals des herbeigekommenen Himmelreichs, recht fest in's Auge fassen heisst. Der Herr ist an einem Sabbat in der Synagoge und zwar zum Zwecke des Lehrens. Auch das kranke Weib hat diese Stätte — nicht etwa, weil sie gleich der Blutflüssigen von der Anwesenheit des wunderthätigen Jesus gehört, sondern um den Sabbat zu feiern — betreten. Da ist sicher eine Verletzung des dritten Gebotes nicht zu erwarten. Wohl aber macht die Schilderung der auftretenden Kranken darauf gefasst, daß Der hülfreich einschreiten werde, mit welchem der *καὶ τὸς ἀναψύξεως*, der wahre *σαββατισμός*, angebrochen war. Sie hatte ein *πνεῦμα ἀσθενείας*. Der Ausdruck *ἀσθενεία* wird zwar in der Schrift für jede Krankheit gebraucht, und man könnte ihn in dem vorliegenden Falle, wo es der Kranken an dem *σθένος*, der Fähigkeit, sich aufzurichten, gebrach, vornemlich gerechtfertigt finden. Da indess von einem *πνεῦμα ἀσθεν.* die Rede ist, und der Herr im 16. V. von einer satanischen Ursache dieser Asthenie spricht: so haben sich die Ausleger (Meyer, Bleek) veranlaßt gesehen, an einen dämonischen Zustand zu denken.

Allein es ist unerhört im N. T., daß ein rein physisches Leiden, welches nur den willkürlichen Gebrauch der Glieder aufhob, von einer derartigen Einwirkung abgeleitet werde. Die Besessenheit ragt immer zugleich in das psychische Leben hinein, sie sistirt insonderheit die Thätigkeit der Sinne, des Auges, des Ohres oder der Zunge. Auch treibt ein Dämon nicht leicht in das Gotteshaus, sondern — wie wir später sehen werden — in die Wüsten und Gräber. Mit dem *πνεῦμα* hat es eine viel einfachere Bewandtniß. Es gebrach dem Evangelisten — der es bekanntlich liebt, die Gebrechen der wunderbar Geheilten bestimmt zu kennzeichnen (er allein spricht von einem *ὕδρωπικός*, er allein hat den aus dem Galen bekannten Kunsta Ausdruck *πυρετός μέγας*) — es gebrach ihm an einer technischen Bezeichnung für die Krankheit, wie sie sich hier in augenfälligen Symptomen geäußert hat. Darum wählt er einen ganz allgemeinen Ausdruck, um den geheimen Sitz, das verborgene Wesen des Leidens zu deuten; aber eine dämonische Genesis desselben hat er damit ebenso wenig gemeint, wie die Erklärung Jesu im 16. V. eine solche voraussetzt. Der Satan hatte dießs Weib in keinem anderen Sinne gebunden, als in welchem der Widersacher der Frommen etwa die Bande des Hiob geschlungen hatte. Es ist überhaupt nicht das *πνεῦμα ἀσθενείας*, sondern es sind die Krankheitserscheinungen, auf welchen das Interesse der Darstellung ruht. Auf sie weist das *ἰδὼν* des 11. V. den Leser ebenso geflissentlich, wie sie das Auge des Herrn (*ἰδὼν αὐτήν* V. 12.; vgl. Joh. 5, 6: *τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς*) gefesselt haben. Das Weib ging niedergebückt zur Erde, vollkommen (*εἰς τὸ παντελής*) außer Stande, das Haupt zu erheben, und dieser Zustand währte nun schon achtzehn Jahre. Er war wahrlich dazu angethan, die innigste Theilnahme zu provociren: jedenfalls ruft er das Mitleid Jesu wach. Und der Herr weiß, was er thun will. Er redet die Kranke an (das *προσεφώνησεν* in Bezug auf das *γύναι*), und spricht zu ihr: du bist gelöst von deiner Krankheit. Das Perfectum deutet die auf dießs Wort unmittelbar eingetretene Genesung; und die Handauflegung kann nur bezwecken, das Gefühl um dieselbe in dem geheilten Weibe zu wecken, sie zum Gebrauche des

wieder empfangenen *σθένος* zu ermuntern. Und so richtet sie sich denn auch auf, und giebt Gott die Ehre und das Lob. Der schwache Anlauf, welchen Straufs (L. J. S. 436) auch bei diesem Falle auf dem psychologischen Wege genommen hat, war von vorn ab verfehlt. Abgesehen davon, daß ein Verfahren, das Angesichts der Energie des blutflüssigen Weibes zulässig erscheinen kann, einer Ergebung gegenüber, die sich längst in das beschiedene Loos gefunden hat, unstatthaft wird: ist der psychologische Schlüssel da überhaupt nicht mehr anwendbar, wo der Herr selbst bereits handelnd aufgetreten ist.

Wenn uns nun diese Wunderthat schon in sich selbst als ein Werk des Erbarmens Jesu, als ein Merkmal der leibhaftig in ihm erschienenen Gotteshuld begreiflich ist: so wird sie nach eben dieser Seite hin noch durchsichtiger vermöge ihres Zusammenhanges mit dem nachfolgenden Gespräch. Der Sinn dieses letzteren will freilich richtig getroffen seyn. Daß alle diese drei Erzählungen von Wundern am Sabbat vollbracht von der Tendenz getragen seyen, das dritte Gebot in sein wahres Licht zu stellen: so viel ist ja einzuräumen. Aber gerade in dem jetzt vorliegenden Falle tritt diese Tendenz merklich hinter einem anderen Interesse zurück. Wir lassen uns von der Veranlassung zu der Unterredung des Herrn mit dem Archisynagogen leiten. Simulirt war der Unwille des Letzteren ebensowenig, wie das ganz ähnliche *ἀγανακτεῖν* von Seiten der Jünger in Bethanien, Marc. 14, 4. Der in der Satzung befangene Mann nahm wirklich einen Anstoß an diesem »ἐργάζεσθαι« Jesu am Sabbat. Die Hypokrisie, deren der Herr ihn bezüchtigt, traf daher nicht sowohl seine Aeufserung an sich, als vielmehr die dadurch bezeugte ungeordnete Verfassung seines Gemüths, in welchem die schneidendsten Widersprüche bei einander seyen. Die Rüge deckt sich mit dem ganz gleichlautenden, Matth. 16, 3. gegen die Pharisäer erhobenen Vorwurf. Gleichwie Diese dasselbe auf dem Einen Gebiete leisteten, was sie auf einem andern beharrlich schuldig blieben: so findet der Archisynagoge bei Jesu ein Verfahren anstößig, welches er selbst und seines Gleichen ganz unbefangen inne hielten. *Ἐκαστος*

ὑμῶν, — das thut ihr ohne Ausnahme, auch du, auch der strengste Jude. Und ihr erlaubt es euch nicht hin und wieder, sondern τῷ σαββάτῳ, allsabbatlich, es ist euer regelmässiges Sabbatgeschäft. Ja was thut ihr? Ihr handthieret da ganz eigentlich, — die umständliche Beschreibung, λύει, ἀπαγ. ποτίζει, zur Deutung einer wirklichen, nichts weniger als geräuschlos verlaufenden Arbeit. Es war dieß eine Inconsequenz, welche ihre Wurzel nirgends anders, als in einer geheimen, wenn auch nicht klar bewußten Unlauterkeit des Herzens hatte; daher denn, nachdem sie aufgedeckt worden, das Schweigen der Beschämung bei Allen, die den Anstoß genommen hatten, eintrat (κατησχύνοντο οἱ ἀντικείμενοι V. 17), — ein Schweigen, durch welches die Anrede ὑποκριτά vollkommen gerechtfertigt ward. Aber ist nun diese seelsorgerliche Bestrafung die ganze, die wesentliche Absicht der Antwort des Herrn? In diese Rechnung geht der reiche Inhalt des 16. V. doch nicht auf! Die durchstechende, der Schrift auch sonst geäußerte Vergleichung zwischen Mensch und Thier mag an anderen Stellen (so namentlich Matth. 6, 26. Cap. 10, 31) immerhin einfach die höhere Dignität des nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Menschen über die vernunftlose Creatur betonen: in dem gegenwärtigen Zusammenhange werden wir über diese zunächst liegende Betrachtungsweise schon dadurch hinausgedrängt, daß βοῦς ἢ ὄνος hier nicht dem ἄνθρωπος, sondern der θυγατὲρ Ἀβραάμ gegenübersteht; noch weit mehr aber durch den Umstand, daß nicht der Werth, den die bezeichneten Objecte an sich haben, gegenseitig abgewogen, sondern vielmehr die differente Schätzung er-messen und motivirt wird, die ihre Herren und Besitzer ihnen wider-fahren lassen. Die im 15. V. genannten Thiere sind dem Menschen werth, so weit er Gewinn von ihnen hat; sonst sind sie ihm gleichgültig. Die Frage, welche der Apostel Paulus 1 Cor. 9, 9 aufwirft, »μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ;« könnte auch lauten, »μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ ἄνθρωπῳ;« jedenfalls pflegt der Mensch sie nicht um ihret-, sondern lediglich um seinetwillen. Dagegen die Tochter Abrahams, wie wenig sie auch ihren Mitmenschen, zum Beispiel diesem Archisynagogen gelten mag, ihm, welcher ihr die empfangene

Wohlthat mißgönnt, ja der sie straft, darum weil sie die Heilung am Sabbath angenommen: — in den Augen Jesu hat sie einen hohen und ganz anders motivirten Werth. Die *θυγατὴρ Ἀβραάμ* erinnert schon von selbst an den *υἱὸς Ἀβραάμ* Luc. 19, 9. Aber die Parallele wird noch bedeutender, wenn wir den an den Zöllner ergehenden Ruf, *σήμερον ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι*, mit der an den Archisynagogen gerichteten Frage vergleichen, *οὐκ ἔδει λυθῆναι κτλ.* Wir haben in beiden Fällen das *δεῖ*, mit welchem die Schrift das berufsmäßige, von oben her verordnete Handeln Jesu zu bezeichnen pflegt (Joh. 9, 4 u. o.). Er mußte das Haus des Sohnes Abrahams heimsuchen, weil er eben gekommen war, zu suchen und zu retten alles Verlorene in Israel. Er mußte die Tochter Abrahams heilen, weil er eben erschienen war, die Werke Satans an allen Kindern der Verheißung zu zerstören (1 Joh. 3, 8: *ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*). Dieses *δεῖ* durchbrach alle Schranken, auch die der Sabbatsatzung. Was der Eigennutz, was die eigennützige Liebe (Proverb. 12, 10: *δίκαιος οἰκτεῖρει ψυχὰς κτηνῶν αὐτοῦ*) sich erlaubte (V. 15), — ob mit Recht oder mit Unrecht, das bleibt dahingestellt —: dazu hatte die wahre Liebe (V. 16) ein Recht; und wer irgendwie Liebe gelernt hatte (Matth. 9, 13), der erkannte dieß Recht bereitwillig an, der beantwortete die Frage des 16. V. mit einem entschiedenen Ja.³³⁾ Wenn endlich das Werk dieser Liebe nicht aus der individuellen Empfindung Jesu abgeleitet, sondern ganz ausdrücklich unter den Gesichtspunkt gestellt wird, daß es von ihm auf Grund des überkommenen Berufs, die göttliche Verheißung zu lösen, vollzogen worden sey: was ist dasselbe alsdann in Summa? Es ist ein leuchtendes Zeichen des herbeigekommenen Himmelreichs! Dieß aber war es, was wir haben nachweisen wollen.

³³⁾ Es darf nach dieser Seite die genaue gegenseitige Relation der Einzelheiten im 15. u. 16. V. nicht übersehen werden. Das *ἔδησεν ὁ Σατανᾶς* geht auf die ganz ordnungsmäßige Gebundenheit des Thiers an die Krippe; die achtzehn Jahre auf die kurze Zeit, während welcher dem Thiere das Wasser vorenthalten werden, und das *δεσμοῦ τούτου* auf die erträgliche Entbehrung, welche die Creatur in diesem Falle erleiden würde.

Dafs bei dem zweiten Sabbatswunder, welches gleichfalls von dem Evangelisten Lucas allein erzählt wird, die lehrhafte Tendenz den jüdischen Vorurtheilen gegenüber bestimmter hervortritt, als bei dem so eben erwogenen ersten, das läfst sich allerdings nicht verkennen. Gleichwohl geht das Licht, in welchem das Werk Jesu begreiflich wird, nicht von diesem secundären Moment, sondern durchaus von der wiederholt bezeichneten Stelle aus.

Die Heilung des Wassersüchtigen. Luc. 14, 1 — 6.

Nicht in eine Synagoge, sondern in das Haus eines vornehmen Pharisäers finden wir uns versetzt. Jesus war von demselben aus einem sehr zweideutigen Motive (*παραιτηρούμενοι αὐτόν* V. 1.) zu Tische geladen worden. Der fixirte Augenblick ist der seines Eintritts in das Haus (*ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκον*), denn erst im 7. V. wird bemerkt, wie sich die Gäste zur Mahlzeit niedergelassen hätten. Eben in diesem Moment steht vor ihm ein Wassersüchtiger. Die Erscheinung desselben in Verbindung mit der Paraterese der Juden veranlaßt den Herrn (daher das *ἀποκριθεὶς*), die Lehrer des Gesetzes und die Wächter über dessen Beobachtung zu einer Aeufserung darüber aufzufordern: *εἰ ἔστιν τῷ σαββάτῳ θεράπειν*. Ihr Schweigen — wohl zu unterscheiden von dem im 6. V. erfolgenden Verstummen — ist das einer wirklichen Verlegenheit um die Antwort. Dafs nicht jedwede Thätigkeit am Sabbat ein Unrecht, dafs namentlich ärztliche Hilfsleistung in schweren Krankheiten auch an dem Ruhetage statthaft sey: so viel war eingestanden. Dagegen erschien es ihnen zweifelhaft, ob das vorliegende Leiden unter die gerechtfertigten Ausnahmefälle gehöre. Jesus giebt thatsächlich seine Entscheidung. Das hauptsächlichste Interesse ruht nun offenbar auf der Frage, die er nach der Vollendung seiner That und nach der Entlassung des Geheilten im Kreise der Pharisäer aufwirft. Ihr Verständnifs ist aber nicht so ganz einfach und leicht. Die zunächst liegende gewöhnliche Auffassung ist dadurch ausgeschlossen, eben dadurch aber wird auch der Weg zu der richtigeren gebahnt, dafs man der Lesart der l. rec. *ὅτις ἢ βούς* die von den besseren

critt. Autt. dargebotene und durch triftige innere Gründe empfohlene *υἱὸς ἢ βοῦς* substituirt. Nach dieser Lesart ist die ganze Lage der Sache in dem gegenwärtigen Falle eine andre, als in dem zuvor erwogenen Luc. 13, 15. Dort war es der Eigennutz, der die Thiere versorgen hiefs: hier tritt an die Stelle desselben jener unmittelbare Impuls, welcher dem bedrohten Leben zu Hülfe zu eilen treibt. Niemand kann ein Kind, nicht einmal ein Thier, in der Gefahr des Ertrinkens sehen, ohne sofortige Anstalt zur Rettung zu treffen; — den Sabbat läßt man sich daran so wenig hindern, daß nicht einmal der Gedanke an ihn in das Bewußtseyn tritt; denn die Unmittelbarkeit (vgl. das *εὐθέως* V. 5) und die Stärke des empfundenen Impulses schließt solche Reflexionen von vorn ab aus. Allerdings zeugt nun die Erfahrung von der Macht dieses natürlichen Impulses nur in einem eingeschränkten Mafse. Es sind wohl noch Andre an einem bedrohten Leben kalt vorübergegangen, als nur der Priester und der Levit in dem Gleichniß. Christus stellt daher seine Frage auch nur dahin: *τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς κτλ.* Aber innerhalb dieser Grenze darf er auf die unbedingte Anerkennung derselben rechnen. »Ein Leben, welches euch nahe angeht, aus der Gefahr zu befreien, es sey das eures Kindes, oder selbst nur das eures Thieres: davon hält euch kein Sabbat zurück; die Rücksicht auf denselben verschwindet euch vor der Gewalt des natürlichen Antriebes«. Auf dieser Folie erscheint nun das eigene Verfahren des Herrn im rechten Lichte. Jesus empfindet den Impuls zur rettenden That nicht bloß, wenn Näherstehende bedroht erscheinen, sondern bei dem Anblick eines jeden Gefährdeten, zum Beispiel dieses *ὕδρωπικός*. Und was er dann fühlt, das ist mehr, als nur der Trieb der Natur, wie er auch aus der engen Menschenbrust hervorzubrechen pflegt. Was nemlich ist es? *Εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεύειν*; so fragt Der, welcher gekommen ist, ein Arzt, das Kranke zu heilen. Er hatte gesagt: »*Πνεῦμα κυρίου ἔχρισέν με, ... ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφάσει*« —: wohlan, wenn er diesen Wassersüchtigen entledigt entläßt (V. 4: *ἰάσατο αὐτόν, καὶ ἀπέλυσεν*), so hat er durch dieß von Berufswegen vollbrachte Sab-

batswerk thatsächlich den *ἐνιαυτὸς δεξιὸς κυρίου* verkündigt, er hat ein Zeichen des herbeigekommenen Himmelreichs gegeben.

Wir treten zu dem dritten Heilungswunder Jesu am Sabbat, das in der Synopse vorkommt und dieß Mal von allen drei Evangelisten berichtet wird, mit der erneuerten Anerkennung der Bemerkung von Strauß herzu, daß eben hier das Auge der Referenten weniger auf die That an sich, als vielmehr auf den Umstand gerichtet sey, daß sie am Sabbat vollzogen ward. Es geht dieß theils aus dem geschichtlichen Zusammenhange hervor, den namentlich Marcus scharf und geflissentlich markirt hat³⁴), theils aus der Stellung, welche dieser Vorgang im ersten Evangelio gefunden hat. Matthäus erzählt ihn nicht da, wo er eben nur ein reiches Gemälde der Wunderthätigkeit Jesu ohne alle Rücksicht auf die Chronologie entwirft (C. 8. 9.), sondern in dem Theile seiner Schrift, in welchem er durchaus die Aufeinanderfolge der Begebenheiten beobachtet, und insbesondere das Interesse hat, die Anfänge des Conflicts zwischen Jesu und den Pharisäern aufzuweisen³⁵). Gleichwohl muß auch in diesem Falle der Gesichtspunkt treu im Auge behalten werden, daß der Herr durch seine That ein Zeichen des herbeigekommenen Himmelreichs gegeben habe. Es ist dieß sogar die Bedingung, unter welcher sie uns wahrhaft begreiflich wird.

Die Heilung des Menschen mit der verdorreten Hand.

Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luc. 6, 6—11.

Wir versuchen sofort die Lösung der positiven Aufgabe; wir wollen die Wunderthat Jesu aus dem innig vereinigten, ja in Eins

³⁴) Marcus hatte die Geschichte vom Aehrenraufen Seitens der Jünger erzählt und den Ausspruch Jesu mitgetheilt, des Menschen Sohn sey ein Herr auch des Sabbats. Darauf hin, fährt er fort, hätten die Juden auf ihn gehalten, ob er von diesem Grundsatz auch auf seine heilende Thätigkeit Anwendung machen werde.

³⁵) Es ist dieß einer von den zahlreichen Punkten, wo das erste und das vierte Evangelium in einander klinken. Man vgl. Matth. 12, 14 („da gingen die Pharisäer hinaus und hielten einen Rath über ihn, wie sie ihn

zusammenfallenden zwiefachen Interesse verstehen, einmal die jüdische Sabbatsatzung zu zerstören, zugleich aber auch dem Auge ein Merkmal der neu angebrochenen Gnadenzeit darzubieten. Gelingt uns dieß: so können wir die Behauptung von Strauß, daß die Erzählung auf Grund einer hebräischen Prophetenlegende erdichtet sey, um so mehr bei Seite lassen, als sich dieselbe lediglich auf einen ganz zufälligen Zusammenklang einzelner Ausdrücke basirt. Was soll man dazu sagen, wenn aus der Vergleichung zwischen 1 Kön. 13, 4 (»und siehe, es verdorrete dem Jerobeam seine Hand, die er ausstreckte«) und Marc. 3, 1 (»und siehe, da war ein Mensch mit einer verdorreten Hand«) der Schluß gezogen wird, »man kann über den Ursprung der evangelischen Erzählung nicht zweifelhaft seyn«, »man wird die Nachbildung schwerlich verkennen«! — *Ἐγείρε εἰς τὸ μέσον*, so spricht der Herr, ehe er zur That schreitet. Diese That soll zur höchsten Publicität gelangen; aber eben deshalb sichert er derselben durch eine vorausgehende Frage ihr richtiges Verständniß. *Ἐξεστὶν τοῖς σάββασιν ἀγαθοποιῆσαι, ἢ κακοποιῆσαι; ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;*³⁶⁾ Die Worte sind beim ersten Anblick dunkel. Alles wäre licht, wenn Jesus seine Frage auch hier, wie in der Geschichte von der Heilung des Wassersüchtigen, einfach dahin ge-

umbrächten“) mit Joh. 5, 16 („darum verfolgten die Juden Jesum und suchten ihn zu tödten; daß er solches gethan hatte am Sabbat“). Die Art, wie Strauß dieß Zusammentreffen gemißbraucht hat, begegnet nicht einmal durch Scheingründe dem Vorwurf der Willkür und der phantastischen Combination.

³⁶⁾ Wir haben schon früher bemerkt, daß die Anerkennung der Echtheit des ersten Evangeliums und der daraus fließenden Consequenzen die Annahme nicht ausschliesse, daß Marcus, ja auch Lucas, in Einzelheiten die genaueren Referenten seyen. Die Frage des Herrn, wie sie Marcus C. 3, 4. mittheilt, trägt den Stempel der Originalität aufs Deutlichste an sich; sie wird aber in dieser Formulirung selbst durch den Matthäustext vorausgesetzt, wo nemlich (C. 12, 2) die Schlußfolgerung nicht so lautet, wie man es nach V. 10 erwarten sollte: ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύειν, sondern wo statt dessen ein unerwartetes καλῶς ποιεῖν geschrieben steht.

stellt hätte: ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu thun? Nun aber bezieht sich das *ἔξεστιν* ebenso gut auch auf das *κακοποιῆσαι*, welches doch niemals, am Sabbat so wenig wie am Werktage, als statthaft erscheinen kann. Wir müssen den eigenthümlichen Character des dritten Gebots in Betracht ziehen. Ein eigentliches Gebot ist dasselbe nur in einem eingeschränkten Sinne. Der Sabbat war dem Menschen geschenkt worden als eine huldvolle Gabe der göttlichen Philanthropie. *Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον*, Marc. 2, 27. An diesem Tage war er von der Verpflichtung zur Arbeit entbunden, die ihm um der Sünde willen war auferlegt worden. Es stand nicht so: an den sechs Tagen darfst du arbeiten, an dem siebenten darfst du es nicht; sondern dieß war die wahre Lage der Sache: an den sechs Tagen mußt du arbeiten, an dem siebenten brauchst du es nicht. Das *ἔξεστιν* an der Spitze tenorisirt also die Frage dahin: wie steht es um die Freiheit, die der Sabbat gewährt? um die Feier, die Vacanz, wozu er berechtigt? Hat der Mensch am Sabbat eine so weit ausgedehnte Freiheit, daß er da auch Böses thun darf? Oder ist ihm dieselbe so sehr beschränkt, daß er da nicht einmal das Gute vollbringen darf? Offenbar will der Herr deuten, daß das dritte Gebot seinem Zusammenhange mit den übrigen nicht enthoben werden dürfe, daß die Verpflichtung zum *καλὸν ποιεῖν*, die Untersagung des *κακὸν ποιεῖν*, über demselben stehe und selbstverständlich auch am Sabbattage Platz greife. Du mußt das Gute thun, du mußt das Böse meiden, gleichviel welcher Tag dir angebrochen sey. Der Sabbat entbindet dich nicht von der Pflicht, das Gute zu thun; er berechtigt dich nicht, das Böse zu thun. Von dem Rathe, welche einige Ausleger den Pharisäern geben, was sie Jesu etwa hätten einwerfen mögen, hätten dieselben bei dem besten Willen keinen Gebrauch machen können; sie wären sonst auch wohl selbst darauf gefallen. Denn bei dem *ἀγαθοποιῆσαι* handelt es sich vorläufig noch gar nicht um die Heilung von Kranken, sondern lediglich um das Gutesthun überhaupt und im Allgemeinen. (Wenn Bleek u. A. dasselbe speciell von der Wohlthätigkeit verstehen, so scheitert diese,

selbst sprachlich schwer zu rechtfertigende Auffassung unrettbar an dem Gegensatze *κακοποιῆσαι*.) Nun macht der Herr allerdings von diesen allgemeinen Begriffen sofort eine Anwendung. Aber welche? Er spricht von einem *σῶσαι* und von einem *ἀποκτεῖναι*, ohne neben Beidem noch ein Drittes als möglich zu statuiren. Entbindet nun der Sabbat nicht von der Verpflichtung zum *ἀγαθοποιῆσαι*, so wäre ein *ἀποκτεῖναι* — wie allezeit — so insonderheit auch am Sabbat ein Unrecht, ja recht eigentlich eine Schändung des Feiertages. Solch' ein *ἀποκτεῖναι*, also eine Uebertretung des fünften Gebots, an demjenigen Tage, den das dritte geheiligt hat, tritt aber in Wahrheit ein, sobald die vorhandene Fähigkeit zur hülfreichen That aus Rücksicht auf die Satzung verleugnet wird. — Das Schweigen der Pharisäer auf die vorgelegte Frage empfängt sein Licht durch die Mittheilungen des 5. V. Es war ein Verstummen weder der Verlegenheit, noch der Beschämung, sondern das des tiefen Unmuths. Die *πώρωσις* ihrer *καρδία* verhinderte eine Anerkennung, welche ihr Verstand nicht versagen konnte; und dadurch erklärt sich auf Seiten des Herrn die *ὀργή* nicht minder wie das *συλλυπεῖσθαι*. Auch sonst schreitet er in einer ähnlich gemischten Stimmung zu einer Wunderthat. Ob in dem gegenwärtigen Falle der einfache Befehl *ἐκτεινον τὴν χεῖρά σου* das Eingeständniß erzwingen wolle, daß ein solches Heilen die Sabbatruhe doch gewiß nicht störe: das kann man bestreiten. Noch zweifelhafter ist es uns, ob dieser allerdings eclatante³⁷⁾ Beweis von der Macht Jesu mit darauf berechnet gewesen sey, den Trotz der verhärteten Gemüther zu brechen. Wohl aber steht uns so viel fest, daß der Herr kraft dieser That vor den Augen der Pharisäer ein Zeichen davon erglänzen liefs, daß die Satzung, über die sie wachten, überjahrt und ihrem Ende nahe, daß in Ihm die Zeit erfüllet sey, wo

³⁷⁾ Die Heilung trat nemlich in diesem Falle nicht auf das Wort und durch das Wort Jesu, sondern in Folge seiner dem Worte vorausgehenden Willensrichtung ein. Denn die Aufforderung, recke deine Hand aus, setzte ja die Heilung des bisher unbrauchbaren, ungelenken Gliedes als bereits vollendet voraus.

das drückende und unerträgliche Joch derselben den Menschen abgenommen werde. So weit war es ja gekommen, daß sich selbst die Gabe der göttlichen Huld in eine schwere Last verwandelt hatte, daß der Sabbat, anstatt der Erquickung, Sorge und Entbehrung mit sich brachte, daß auch nach dieser Seite eine Erlösung dringendes Bedürfnis, für alle Frommen Gegenstand der Sehnsucht war. *Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς* so hatte der Herr in nächster Beziehung zu den Pharisäischen Satzungen gesprochen: kraft der vorliegenden Wunderthat läßt er ein thatsächliches Merkmal schauen, daß die Stunde dieser *ἀνάπαυσις* vorhanden sey, — das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!

In irgend einem Sinne bahnen uns die betrachteten Sabbatswunder allerdings den Weg zu unserer zweiten Gruppe. Denn neben ihrer allgemeinen Bedeutung, die wir bei jedem einzelnen Falle im Auge behalten und aufgewiesen haben, enthalten sie ja wirklich auch ein lehrhaftes Moment, — dasjenige, welches der Herr in dem tiefsinnigen Worte ausgesprochen: alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt, die werden ausgereutet. Allein nicht das ist die Meinung, als ob die Erzählungen, zu welchen wir überzugehen im Begriffe sind, auch solch' ein lehrhaftes Moment, nur ausgesprochener, geflissentlicher und angelegentlicher darböten. Eigentlich lehren, wie man den Ausdruck zu verstehen pflegt, wollen sie durchaus nicht. Und haben wir sie in einem früheren Zusammenhange mit der Parabel verglichen: so ist dieß nicht entfernt in dem Sinne geschehen, in welchem man noch immer der parabolischen Lehrweise das Interesse der Verdeutlichung unterlegt. Noch weniger ist die Meinung die, als sollte diese neue Gattung von Wunderthaten Jesu nicht unter den Gesichtspunkt seines Erbarmens gestellt werden. Auch bei ihnen tritt dieß Erbarmen ja so augenscheinlich in den Vordergrund, daß diejenigen Ausleger, die sich bei der ausschließlichen Betonung desselben beruhigen, keineswegs eine ganz unhaltbare Stellung behaupten. Wohl aber sagen wir so viel, daß diese Werke des Herrn über das Gebiet hinaus-

weisen, auf welchem sie sich unmittelbar bewegen, daß sie ein höheres Erbarmen spiegeln, als welches sich vor dem sinnlichen Auge bewährt, daß sie Güter als erschlossen, als erreichbar darstellen, die einer andern als der irdischen Sphäre angehören. Von diesem Standorte aus lassen sie sich begreifen; und sie in dieß Licht zu stellen: das ist die Aufgabe.

Zweite Gruppe. Die Wunder Jesu als Symbole der erschlossenen Güter des Himmelreichs.

Wir folgen einer höheren Weisung, wenn wir die Eine der hierher gehörigen Erzählungen an die Spitze stellen, welche der Herr selbst in ähnlicher Weise mit dem Schlüssel der Deutung versehen hat, wie er die erste seiner Parabeln dem Verständniß der Jünger erschloß. Es gebührt ihr indess diese auszeichnende Stellung auch insofern, als sie ein Gut als erreichbar darstellt, in welches alle anderen Güter des Himmelreichs als in ihre wahre Summa zusammengehen.

Die Heilung des Gichtbrüchigen. Matth. 9, 1 — 8.

Marc. 2, 1 — 12. Luc. 5, 17 — 26.

Der Umstand, daß die Darstellung dieser Begebenheit bei dem Matthäus viel gedrängter, als bei Marcus und Lucas ist, hat Strauß zu derselben Voraussetzung veranlaßt, die er bereits bei der Erzählung vom blutflüssigen Weibe zur Geltung gebracht hatte. Er beschuldigt den dritten, ganz besonders aber den zweiten Evangelisten einer Ausstattung des ursprünglich gewiß sehr einfachen Vorganges mit zahlreichen, zum Theil monströsen Elementen. Dieß Mal jedoch erscheint ihm selbst der Matthäustext so angethan, daß er das etwa zu Grunde liegende Thatsächliche nicht mehr für ausscheidbar erachtet. Er findet es daher gerathener, die Geschichte kurzweg für eine aus der sinnlich verstandenen Weissagung Jes. 35, 3. 6. entstandene Dichtung zu erklären. Er beruft sich dafür auf den Zusammenklang der prophetischen Stelle mit Ausdrücken der

Evangelisten. *Ἰσχύσατε γόνατα παραλελυμένα*, so heisse es bei dem Propheten; *παραλελυμένα* — —, aber auch Lucas rede ja hier von einem *παραλελυμένος* (Cap. 5, 18). *Τότε ἄλειται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός* — —, nun in der vorliegenden Erzählung komme zwar keiner dieser Ausdrücke vor, aber doch in der ihr verwandten, Ap. Gesch. 3, 7. In der That, das sind stattliche Gründe! — Um die Wunderthat des Herrn zu begreifen, folgen wir gerade derjenigen Relation, welche Straufs vergebens in das Lächerliche herabzuziehen sucht, und an der noch alle unbefangenen Ausleger das Gepräge der Wahrheit erkannt haben. Nach Capernaum (Marc. 2, 1) werden wir versetzt, und zwar in das Haus, welches Jesus daselbst zu beziehen pflegte. Er war abwesend gewesen; denn »lasset uns in die nächsten Städte gehen, damit ich auch dort predige«: so hatte er (Marc. 1, 38) zu den Jüngern gesagt. *Δι' ἡμερῶν*, nach etlichen Tagen, kehrte er in die *ἰδίᾳ πόλιν* (Mtth. 9, 1) zurück. Aber kaum hatte er die Herberge betreten, so versammelte sich auf das Gerücht seiner Ankunft eine grosse Menge Volks, welche den Eintritt in das Haus, ja selbst den Zugang zu dem Hause (Marc. 2, 2) unmöglich machte. Der Herr aber lehrte im Hause. Da brachten vier Träger einen Paralytischen auf seinem Lager herbei, und da sie sich durch das Gedränge den Weg nicht bahnen konnten: liessen sie den Kranken durch das geöffnete Dach in das Gemach (doch wohl das *ὑπερῶον*) *ἐμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ* hernieder. Matthäus erzählt allerdings hiervon nichts (er will, wie wiederholt bemerkt worden ist, C. 8. u. 9. überall nur summarisch erzählen). Allein die auch von ihm gemachte Bemerkung *ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν* (C. 9, 2) setzt ja doch irgend eine eigenthümliche Glaubensthat von Seiten der Träger voraus³⁸). Denn darüber läßt das *αὐτῶν* keinen Zweifel, daß die *πίστις* nicht bloß bei dem Paralytischen selbst, sondern

³⁸) An sich kann dieß *ἰδὼν* allerdings auch von einem rein geistigen Wahrnehmen verstanden werden. Denn im 4. V. wird ganz derselbe Ausdruck in Bezug auf die *ἐνθυμήσεις* der *γραμματεῖς* gebraucht. Allein wenn wir erwägen, daß Marc. und Luc. nur an der ersteren Stelle *ἰδὼν* schreiben, an der letzteren aber *ἐπιγνοῦς* (Marc. sogar *τῷ πνεύματι*): so ist es gewiß,

auch bei dessen Trägern anerkannt wird. Ihre Ueberzeugung, daß dem Kranken würde geholfen seyn, wenn es ihnen nur gelänge, denselben vor das Angesicht Jesu zu bringen; und diese in Verbindung mit der Energie, mit der sie die Hindernisse zu überwinden wissen: das eben ist die *πίστις*, die sie zu erkennen geben, — genau dieselbe, welche der Herr an dem blutflüssigen Weibe gerühmt hat. Und um dieser *πίστις* willen konnte er verfahren, wie er verfahren ist. Er schreitet nicht alsbald zur Heilung, sondern »τέκνον, ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι«, so ruft er dem Kranken entgegen. Die unregelmäßige Form *ἀφέωνται* erzwingt sich Beachtung. Ob sie eine dorische (wie Suid. und Phavorin.), oder eine attische sey (wie das Etym. M. lehrt): darauf kommt es nicht an; um desto mehr darauf, daß uns darin, wie sämtliche Grammatiker annehmen, kein Coniunctiv, sondern der Indicativ des Perfectums vorliegt. Aber eine *emphasis minime negligenda* reicht alsdann zur Deutung nicht aus; es soll vielmehr dadurch die angekündigte Vergebung als eine wirklich schon vollendete in ganz ähnlicher Weise bezeichnet werden, wie das *λέλυσαι* an das gekrümmte Weib ihre Erledigung als eine bereits geschehene hinstellt, obwohl dieselbe noch nicht in die Erscheinung getreten war. Wir merken dieß. Vor der Hand aber drängt sich eine andre Frage auf. Nämlich zu dem Zwecke hatten die Träger den Paralytischen doch nicht herbeigebracht, damit der Herr ihm die Vergebung seiner Sünden spenden möchte, sondern darum war es ihnen zu thun, daß derselbe heil würde von seiner Krankheit. Christus verfährt, als ob er eine ihm vorgetragene Bitte erfüllete, und doch war diese Bitte nicht an ihn gestellt. Wir wollen zwar darauf aufmerksam seyn, daß ein ausdrücklich ausgesprochenes Anliegen überhaupt nicht laut geworden war; aber an sich kann dieser Umstand die Schwierigkeit nicht heben, da die Zeichensprache der Erscheinenden nicht mißverständlich war. Wenn einige Ausleger, namentlich Meyer, voraussetzen, der Herr habe gewußt,

daß der zweite und dritte, mindestens aber wahrscheinlich, daß auch der erste Evangelist das *ἰδών* in dem Sinne der Wahrnehmung einer in das äußere Auge fallenden Erscheinung gemeint.

daß diese Krankheit die Strafe besonderer Sünden, etwa der Wollust, gewesen sey, und deshalb spreche er zuvor die Vergebung als die sittliche Bedingung zur leiblichen Wiederherstellung aus: so ist die Vorstellung von einer die physische Genesung bedingenden Sündenvergebung eine völlig unbiblische, und in der als Parallele citirten Stelle Joh. 5, 14 findet sie wahrlich keinen Halt. Andere haben sich mit der Annahme geholfen, dem Paralytischen selbst sey es um die leibliche Heilung gar nicht zu thun gewesen; er, als ein wahrhaft bußfertiger Sünder, habe nichts anderes als Gnade und Vergebung begehrt; und der Herr, der diese Herzensstimmung wohl erkannt, verleihe ihm daher vor allem das, worauf sein Sehnen wesentlich gerichtet war. Allein zu dieser willkürlichen Unterstellung giebt der Text auch nicht entfernt ein Recht. Wir vergleichen den verwandten Fall Joh. 4, 47. Der Herr entgegnet dem βασιλικός, als derselbe begehrt hatte, *ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν*, — »wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht«. Er spricht auch hier, als wäre der Königliche gekommen, um bei ihm glauben zu lernen, während das Ziel desselben doch die Heilung seines kranken Sohnes war. Achten wir nun auf den Erfolg, wie er nach V. 53 eintrat, *καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη*, so ist es offenbar, der rügende Ausspruch des Herrn (»daß es doch bei euch immer erst der Wunder bedarf, ehe ihr gläubig werdet!«) will den Zweck deuten, welchen er erstrebt, nemlich den Glauben der Welt und den dieses βασιλικός insbesondere. Machen wir hiervon die Anwendung auf die vorliegende Erzählung. Indem Jesus dem Paralytischen die Vergebung seiner Sünden verkündigt, so nennt er ihm und allen Gegenwärtigen das Gut, die Summa der himmlischen Güter, die er auf Erden (*ἐπὶ τῆς γῆς* Marc. 2, 10) zu verbreiten gekommen sey. Was er sonst an ihm zu thun beabsichtigt, namentlich die leibliche Heilung, das will er nur als das Symbol — hier allerdings zugleich als ein erweisendes Symbol (*ἵνα εἰδῇτε* Marc. 2, 10) — dieser seiner eigentlichen Bestimmung angesehen wissen. Hätte er nichts andres gethan, als daß er den Gichtbrüchigen einfach wiederhergestellt: so würden wir von unsrem heutigen Stand-

punkt allerdings auch sagen, daß die vollzogene Heilung die wesentliche Gnade des Herrn, nemlich die Entbindung der Menschen von der Last ihrer Sünde, symbolisire: damals aber mußte diese Bedeutung des Zeichens ausdrücklich gewiesen werden; und der Herr weist sie auf — nicht bei der Heilung, nicht nach derselben, sondern vorher, damit der überraschende Blitz jedem Auge grell entgegenleuchte. Unsere Voraussetzung ist natürlich die, daß Christus unmittelbar bei dem Anblick des Kranken auch die Absicht gehabt habe, ihm die leibliche Gesundheit zu schenken. Wenn einige Ausleger der Meinung sind, daß er zu seiner eigentlichen Wunderthat erst durch die Pharisäischen *διαλογισμοί* sey veranlaßt worden: so scheitert diese Annahme an der Thatsache, daß im ganzen Umfange der evangelischen Geschichte kein einziger Fall vorliegt, in welchem er einen Kranken lediglich mit geistlichen Tröstungen entlassen hätte. Das wesentliche Handeln Jesu würde ganz dasselbe gewesen seyn, auch wenn sich ihm die Gedanken der Schriftgelehrten nicht bemerkbar gemacht hätten. Wohl aber benutzt er diesen Zwischenfall, um die zu vollendende Heilung auch durch die Widerlegung der wahrgenommenen Verdächtigung recht klar unter den Gesichtspunkt zu stellen, welchen sein Anfangsausspruch *ἀφ' ἑωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι* bezeichnet hatte.

Allerdings aber bereitet dieß Wort seiner Rechtfertigung der Auslegung erhebliche Schwierigkeiten. Wir scheiden uns von vorn ab von jedem Versuche, in der Jüdischen Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Sünde und Krankheit den passenden Schlüssel zu finden. Wie man den Gedanken auch fassen und wenden möge, daß der, welcher die Strafe der Sünde hinwegnehme, zugleich seine Macht, die Schuld derselben zu erlassen, bewähre: eine wirkliche Befriedigung gewinnt Niemand dadurch. Die sichtliche Mühe, mit welcher Bleek (Synops. I. S. 379) auf diesem Wege zum Verständniß zu dringen sucht, war ebenso vergeblich, wie der Scharfsinn, welchen Hofmann (Schriftbeweis I. S. 601 ff.) zu dem gleichen Zwecke aufgewendet hat. Daß die Juden einen engen Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden statuirt haben: das steht ebenso fest, als

dafs ihrer Anschauungsweise eine ernste Wahrheit zum Grunde liegt. Dafs aber dieser Zusammenhang in der vorliegenden Stelle berücksichtigt seyn wolle, das bestreiten wir auf Grund der bekannten selbsteigenen Weisung Jesu, die denselben ausdrücklich ausserhalb der Betrachtung gestellt wissen will, Joh. 9, 3. Wir müssen es auf einem andren Wege versuchen. Wer auf den gewifs nicht zufälligen und gleichgültigen Wechsel zwischen den Ausdrücken *λαλεῖν*, *εἰπεῖν* und *λέγειν* aufmerksam wird: der dürfte geneigt seyn, diese Spur weiter zu verfolgen, zumal da die Pharisäische Anklage gegen Jesum dahin ging, er habe eine Blasphemie ausgesprochen (*λαλεῖν βλασφημίας*, das *λαλεῖν* von einem unbesonnenen, leichtfertigen Reden zu verstehen), und da der Herr selbst nachher die Heilungskraft eines *σοὶ λέγω* (das *λέγειν* ein Sprechen in amtlicher Machtvollkommenheit) vollzieht. Gleichwohl kann hierauf der eigentliche Schwerpunkt nicht ruhen. Denn wenn die Frage Christi dahin lautet: *τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν ἢ εἰπεῖν ἄφεωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν ἔγειρε, ἄρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει*; so macht ja der Eine Ausspruch dem Munde keine grössere Beschwerde, als der andre³⁹⁾. Das *εὐκοπώτερον* wird mithin nicht auf das Sprechen an sich, sondern auf die durch das Wort beabsichtigte That, auf den nach demselben eintretenden Erfolg zu beziehen seyn: was ist leichter, auf wirksame Weise zu sagen, »dir sind deine Sünden vergeben«, oder erfolgreich zu sprechen, »stehe auf und wandle«? Aber welch' eine Antwort soll man hierauf ertheilen? Die Verlegenheit, welche entsteht, nöthigt uns zu einer schärferen Prüfung des Ausdrucks *εὐκοπος*. Schon vom rein philologischen Standort

³⁹⁾ Bleek legt hiergegen Verwahrung ein. Er behauptet, dafs allerdings ein Unterschied zwischen dem Aussprechen beider Enunciationen vorhanden sey. Es lasse sich wirklich leichter sagen, »dir sind deine Sünden vergeben«, als sagen, »stehe auf und wandle«. Allein es ist dem sonst so klar sehenden Exegeten entgangen, dafs er unvermerkt den Ausdruck »leicht« in einem ganz andren, als dem hier allein verwendbaren Sinne gebraucht hat, in einem Sinne, den das griechische *εὐκοπος* unmöglich haben kann.

aus kann die gewöhnliche Uebersetzung desselben als eine genaue nicht anerkannt werden. *Εὐκοπος* ist nicht ohne Weiteres s. v. a. *ἄκοπος*. *Ἄκοπος* freilich ist das, was nicht ermüdet, »leichte Arbeit« (es wird auch passivisch gebraucht in dem Sinne von »unermüdlich«). Aber *εὐκοπος* bildet sowohl in der classischen Gräcität (insbesondere bei dem Polybius) als auch in den alttestamentlichen Apocryphen mehr den Gegensatz gegen *ἀδύνατος*, es bezeichnet das Mögliche (keineswegs das leicht Mögliche). Vergleichen wir die lehrreiche Stelle 1 Maccab. 3, 18. Judas entgegnet auf die geäußerte Besorgniß seiner kleinen Schaar, wie sie sich doch mit einem so starken Heere schlagen solle: *εὐκοπόν ἐστι συγκλειςθῆναι πολλοὺς ἐν χερσὶν ὀλίγων*; d. h. es ist nicht unmöglich, es ist eine Möglichkeit vorhanden, daß Wenige einen großen Haufen überwinden. Weiter. In dem N. T., namentlich in den Evangelien, begegnet uns der Ausdruck nur in der Formel *εὐκοπώτερόν ἐστιν* mit einer nachfolgenden Vergleichung. Aber auch mit dieser Vergleichung hat es jedes Mal eine eigenthümliche Bewandniß. Wenn der Herr nach der Begegnung mit dem reichen Jüngling zu seinen Jüngern sagt, *εὐκοπώτερόν ἐστιν*, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich gelange; oder wenn er (Luc. 16, 17) zu den Pharisäern spricht, *εὐκοπώτερόν ἐστιν*, daß der Himmel und die Erde vergehen, als daß Ein Häkchen des Gesetzes dahinfalle: so entzieht sich dem Auge die strenge Comparison; dasselbe sieht vielmehr zwei unausführbare Dinge neben einander gestellt, und zwar in der Tendenz, damit die Unthunlichkeit des Einen die des Anderen erweise. Diese einander parallelen Dinge gehören aber jedes Mal sehr verschiedenen Gebieten zu; das Eine dem sinnlichen, das Andere dem übersinnlichen. Das Kameel durch ein Nadelöhr, das Vergehen des Himmels und der Erde, das Wandeln des Gichtbrüchigen, — das Alles bewegt sich in der Sphäre der Natur, und würde in die äußere Erscheinung fallen. Dagegen der Reiche in das Himmelreich, das Dahinfallen des Gesetzes, die Vergebung der Sünden, — das betrifft die Ordnungen Gottes im Reiche des Geistes, und könnte von dem sinnlichen Auge nicht

wahrgenommen werden. Schon von hier aus wird uns die Auffassung der Frage des Herrn unannehmbar erscheinen, als ob er den Pharisäern eine Alternative vorlegte, welche sie entscheiden sollten, — »wie dünket euch, welches von Beidem ist wohl eher thunlich?« Aber auch der Text selbst sträubt sich gegen dieselbe; denn das sofort erfolgende *ἵνα δὲ εἰδῆτε* schließt die Voraussetzung einer die Antwort abwartenden Pause aus. Wir haben eben nur die Form der Frage; im Wesentlichen fordert Jesus zur Ueberlegung auf; zu einer Ueberlegung, die unmittelbar auf das ganz unzweifelhafte Ergebniss führen muß, Beides sey menschlichen Kräften auf gleiche Weise unmöglich und stehe lediglich in der Macht Gottes⁴⁰⁾ selbst und Dessen, dem er dieselbe *ἐξουσία* gegeben habe; zu einer Ueberlegung, die demnächst die Frage⁴¹⁾ nicht kann schuldig bleiben, ob sich Der, welcher vor ihren Augen auf dem sinnlichen Gebiete das Gott allein Mögliche leiste, nicht dadurch zugleich als Den ausweise, welcher auch auf dem höheren mit göttlicher Vollmacht handle. Wir überschauen das Ganze. »Er redet gotteslästerlich, indem er sagt: dir sind deine Sünden vergeben; denn Sünden in der That vergeben, das kann er ja nicht, das vermag Gott allein«: so hatten die Pharisäer geschlossen. Und der Herr entgegnet: »so müsstet ihr es auf die gleiche Weise beurtheilen, wenn ich zu dem Gichtbrüchigen sage, stehe auf und wandle; denn dafs er in der That aufstehe und wandle, das vermag auch Gott allein zu bewirken. Damit ihr aber wisset, dafs ich aus göttlicher Vollmacht die Vergebung der Sünden verkündigt habe: so sehet, mit welchem Erfolge ich spreche: stehe auf und wandle.« Dieser Erfolg bewies zunächst, dafs seine Aufforderung an den Gichtbrüchigen keine leere Phrase gewesen; er bewies aber

⁴⁰⁾ In der Parallelstelle Luc. 18, 25 sehen wir daher dem *εὐκοπώτερόν ἐστιν* unmittelbar den Ausspruch angereiht: *τὰ ἀδύνατα παρ' ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ θεῶν*. — *Οὐκ ἀδυνατήσκει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ὄνμα*, Gott ist der Gott, der Wunder thut.

⁴¹⁾ Diese so gestellte Frage achten wir für den wahren Gehalt der interrogativen Form des 9. V.

auch weiter, daß seine frühere Verkündigung an denselben im Namen des Gottes geschehen sey, von welchem er die *ἐξουσία* empfangen, Leib und Seele gesund zu machen. Es erklärt sich hierdurch zugleich der sichtlich betonte Zusatz *ἐπὶ τῆς γῆς* im 10. V. Hat nemlich Jesus die Vergebung der Sünden kraft göttlich empfangener *ἐξουσία* verkündigt: so hat das wenn auch auf Erden gesprochene Wort vor Gott und im Himmel seine Gültigkeit (Matth. 16, 19. C. 18, 18); die Schuld ist gewiß und wahrhaftig erlassen, es wird von ihr in Ewigkeit keine Rede mehr seyn. Wir suchen aber freilich in diesem Zusatze noch mehr. Er scheint uns ebenso die Erde als die Stätte bezeichnen zu wollen, auf welcher die ihr bisher versagten himmlischen Güter sich verbreiten werden. Die Vergebung der Sünden war unter dem A. T. nur Gegenstand der Verheißung; nach der Erfüllung derselben schaute die Sehnsucht hinaus. Jetzt nun soll ein Geschlecht auf Erden wohnen, das in der That unbeschwert ist von der Last der Schuld. In Jesu ist dieß Gut aller Güter erschlossen: das ist es, was die vorliegende Erzählung darstellt.

Aber eben hierdurch werden wir nochmals auf unsere frühere Betrachtung zurückgeführt. Es ist gesagt worden, daß der Herr von Anfang an die Heilung des Paralytischen beabsichtigt habe, und daß schon sein erster Zuruf an den Kranken die von ihm intendirte Wunderthat vom richtigen Gesichtspunkt aus betrachten lehre. Zugleich wurde aber auch bemerkt, daß er den Zwischenfall der Pharisäischen Verdächtigung dazu benutze, diesen Gesichtspunkt noch heller in das Licht zu stellen. Es wird jetzt klar geworden seyn, in welchem Sinne diese letztere Behauptung von uns gemeint war, und mit welchem Rechte wir sie aufgestellt. Wenn nemlich die Widerlegung der Schriftgelehrten dadurch geschieht, daß dieselben zu einer Schlußfolgerung von dem sinnlich Wahrnehmbaren auf das Uebersinnliche genöthigt wurden: so gewann diese Ueberführung in dem Mafse an Nachdruck, in welchem das Eine dem Anderen verwandt erscheint. Diese Verwandtschaft kann aber hier keine andere seyn, als die auf dem Verhältniß zwischen Symbol und Sache be-

ruhende. Erweist der Herr, indem er den Gichtbrüchigen mit Erfolg aufstehen und wandeln heisst, seine Vollmacht, die Vergebung der Sünden wirksam und gültig zu verkündigen: so hat er dadurch die Heilung des Kranken, die Hinwegräumung seiner Lähmung, als das Symbol der Macht hingestellt, welche ihm der Vater zur Befreiung der Menschen von dem lähmenden Druck ihrer Schuldenlast verliehen hat. Es kann auf sich beruhen bleiben, in welchem Grade die unmittelbar Gegenwärtigen diese wahre Bedeutung des σημειον erkannt haben. Die Mittheilung der Evangelisten, dass dieselben „παράδοξα“ gesehen zu haben bekannten, dass sie in eine ἔκστασις gerathen waren, schliesst ein tieferes Verständniss der That gewiss nicht aus; wohl aber scheint die Relation des Matthäus „ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεόν“ ein solches vorauszusetzen. Uns wird das Wunder Jesu dadurch recht begreiflich, dass wir die ἐξουσία τοιαύτη, wofür die Zeugen Gott gepriesen haben, von der durch die Heilung symbolisirten Gewalt, die Schuld zu erlassen, verstehen.

Wir haben die Gründe bereits gedeutet, aus welchen wir der betrachteten Erzählung ihre Stelle an der Spitze der zweiten Gruppe geben mussten. Wir nehmen den Gedanken wieder auf, dass sie die Summa der wahrhaftigen Güter, den Grund alles Heils, die σωτηρία ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν (Luc. 1, 77), als in Christo erschlossen bezeichne. Alle anderen hierhergehörigen Wunderthaten bewegen sich innerhalb eines engeren Kreises, sie betreffen einzelne Güter des Reiches Gottes, die nunmehr erreichbar seyen. Diese besonderen Güter in den verschiedenen Fällen richtig aufzuweisen: das wird eine wesentliche Bedingung der Lösung unserer Aufgabe an denselben seyn.

Die Reinigung der Aussätzigen.

Aus verschiedenen Andeutungen der Evangelisten dürfen wir den Schluss ziehen, dass der Herr die in Palästina häufig vorkommende Krankheit des Aussatzes wiederholentlich werde gehoben haben. Gleichwohl werden nur zwei Fälle ausdrücklich und ausführlich erzählt, in welchen er seine Macht diesem Leiden gegen-

über verherrlicht habe. Der Eine wird in den drei ersten Evangelien allen (Matth. 8, 2—4. Marc. 1, 40—44. Luc. 5, 12—14) referirt, der Andere nur in dem dritten (Luc. 17, 11—19). Johannes berichtet eine derartige Wunderthat Jesu überhaupt nicht⁴²⁾. Obwohl Strauß eine prophetische Stelle, welche zu der Erdichtung dieser Erzählungen veranlaßt haben könne, nicht aufzuweisen vermag: so findet er in ihnen dennoch »prophetisch-messianische Mythen deutlichsten Gepräges« (S. 442). Namentlich in der Lucasdarstellung glaubt er eine offenbare Nachbildung der Heilung Naëmans durch den Elisa zu erkennen. Die Aehnlichkeit zwischen dem Einen Samariter, welcher im Interesse der Danksagung umkehre, und dem gleichen Verfahren von Seiten des Naëman trete um so bestimmter hervor, als Luc. 4, 27. die ausdrückliche Erklärung verlaute, viele Aussätzige seyen zur Zeit des Propheten in Israel gewesen und ihrer keiner gereinigt worden, als allein der Syrer. Uebrigens sey die Verwandtschaft des dankbaren Fremdlings mit dem barmherzigen Samariter eine so augenfällige, daß die vorliegende Wundergeschichte schon dadurch als eine spätere, mit heidenfreundlicher Wendung versehene Dichtung erkennbar werde. Wir wissen solcher gewaltthätigen Willkür nicht besser zu begegnen, als durch den positiven Nachweis der vollen Begreiflichkeit dieser Wunderwerke des Herrn.

⁴²⁾ Die Art, wie sich Strauß (S. 444) diesen Umstand zurechtlegt, „daß nemlich dergleichen Uebel in der reinlichen Griechenwelt Kleinasiens nicht an der Tagesordnung gewesen seyen, und daß sie sich auch in die Symbolik des vierten Evangelisten, die sich in den Gegensätzen von Licht und Finsterniß, Leben und Tod bewege, nicht wohl hätten einfügen lassen“, entzieht sich in ihrer ersten Hälfte der ernsthaften Widerlegung. Was die zweite Auskunft angeht, so kann dieselbe nur auf die Täuschung Unkundiger berechnet seyn. Denn Strauß muß es ja wissen, daß sowohl in dem vierten Evangelio (Cap. 13, 10. C. 15, 3.) als auch in dem ersten Johann. Briefe (Cap. 3, 3) der Begriff *καθαρίσειν* eine sehr hervorragende Stelle einnimmt. Die Frage, weshalb Johannes keine Heilung von Aussätzigen durch Jesum berichtet habe, werden wir später zu berühren Gelegenheit finden.

Es kann in der That den Anschein gewinnen, daß die Heilungen von Aussätzigen durch Jesum sich schon als bloße Thaten seines Erbarmens, als einfache Merkmale der angebrochenen Gnadenzeit, begreifen lassen. War doch der Aussatz ein Uebel, welches wahrlich jenes tiefe Mitleid wach rufen konnte, das der Herr bei dem Anblick der von demselben Betroffenen empfand (σπλαγχνισθεὶς Marc. 1, 41), und welches die inständige Bitte der Zehn »ἐλέησον ἡμᾶς« (Luc. 17, 13) vollkommen rechtfertigte. Schon die mildere Form desselben, die λεύκη, lepra mosaica, war wegen der mit ihr verbundenen Schmerzen, wegen der widerwärtigen, den Ekel bewirkenden Erscheinung, wegen ihres langsam aber sicher dem Tode entgegenführenden Verlaufs, wegen der dadurch bedingten Depression des psychischen Lebens, ein so schweres Leiden, daß die Juden darin eine der härtesten Plagen, eine der strengsten Strafen Jehovas erkannten. Gleichwohl treten diese Heilungen erst dann in ihr volles Licht, wenn sie unter den symbolischen Gesichtspunkt gestellt werden. Ohne der späteren Betrachtung vorzugreifen, machen wir vorläufig auf einen zwiefachen Umstand aufmerksam. Einmal: unter den drei Wunderzeichen, die dem Moses verliehen wurden, um seine göttliche Sendung vor dem Volk zu beglaubigen und um seinen eigenen Glauben zu stärken, war das zweite bekanntlich die aussätzig gewordene und wieder gereinigte Hand (Exod. 4, 6—7). In der Deutung gehen die Ausleger freilich auseinander; aber darüber ist doch das Einverständniß fast allgemein, daß das, was Strauß »nur ein göttliches Wunderspiel nennt«, kein bloßes τέρας, sondern ein σημεῖον von symbolischer Bedeutung sey. Sodann aber erheischt das Verfahren Beachtung, welches der Herr in beiden Fällen beobachtet, in denen er Aussätzigen geholfen hat. Er sendet die Gereinigten zu den Priestern (Matth. 8, 4. Luc. 17, 14). Von der eigenthümlichen, fast gewaltthätigen Strenge, mit welcher er dieß thut (Marc. 1, 43. 44), wird später die Rede seyn. Was das Allgemeine angeht: so haben wir uns freilich an die gesetzliche Verordnung Levitic. 14, 2. zu erinnern; — »dieß ist das Gesetz über den Aussätzigen, wenn er soll gereinigt werden; er soll zum Priester

gebracht werden.« Wenn wir aber an die zahlreichen symbolischen Handlungen gedenken, unter welchen diese priesterliche Reinsprechung vollzogen wurde: so ist die Entsendung zu derselben von Seiten des Herrn ein ebenso bestimmter Hinweis auf die symbolische Bedeutung der Heilung vom Aussatze, wie die Entsendung des Blinden zum Siloa zum richtigen Verständniß der Wiederherstellung seiner Sehkraft frommt.

Wenn wir denn die Reinigung von Aussätzigen aus diesem Gesichtspunkt betrachten, so entsteht die Frage, welch' eine höhere Gabe der Herr durch diese Thaten als erschlossen bezeichnet habe. Nicht Vitranga allein hat gesagt, daß der Aussatz ein Symbol der Sünde sey. Die homiletische Schriftauslegung erachtet die Sache als ausgemacht. Selbst ihr würden wir es verargen, wenn sie diesen Gedanken ohne Sichtung und nähere Bestimmung zur Verwendung brächte. Vollends eine scheinbare Genauigkeit in der Ausdeutung desselben, etwa die Beziehung des hereditären Characters des Aussatzes auf die Erbsünde und Aehnliches, ist mehr, als bloß geschmacklos. Freilich ist es eine beiden Testamenten gemeinsame Anschauung, die Sünde als eine Krankheit anzusehen. Der Herr interpretirt ja seine Aeufserung, »οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες«, selbst dahin: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν (Luc. 5, 31—32). Allein welcher Krankheitsfall, den Jesus gehoben hat, liefse sich dann nicht ebensogut unter diesen Gesichtspunkt stellen? Oder hätte der Aussatz darauf ein ganz besonderes Recht? Nein, sondern gerade er das allerzweifelhafteste! Und warum? Deshalb, weil es der Schrift nicht geläufig ist, den Aussatz als eine Krankheit zu betrachten, und denselben unter diese allgemeine Kategorie zu subsumiren! Vergleichen wir die höchst lehrreiche Stelle Matth. 10, 8. »Ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε⁴³⁾«, — so gebietet der Herr seinen Jüngern bei ihrer Aussen-

⁴³⁾ Ob der Zusatz νεκροὺς ἐγείρετε echt sey oder nicht, möge auf sich beruhen. Wir lassen ihn hier hinweg, weil dadurch in der That die Erledigung der Frage, die uns beschäftigt, sehr wesentlich gefördert wird.

dung. Eigentlich Kranke, der therapeutischen Hülfe bedürftig, sind unter dieser Trias doch nur die *ἀσθενοῦντες*. Die *λεπροί* werden ausdrücklich als eine besondere selbständige Classe von Leidenden von den *ἀσθενοῦντες* unterschieden. Krank sind die *λεπροί* lediglich in dem allgemeinen Sinne, in welchem auch die *δαιμονιζόμενοι* so heißen können. Will man demnach den Aussatz als Symbol der Sünde auffassen, so bedarf dieß durchaus einer näheren Bestimmung; aus dieser näheren Bestimmung wird sich alsdann die Gnadengabe erkennen lassen, welche der Herr durch die Befreiung von diesem Leiden deuten will. — Wir machen auf ein Zwiefaches aufmerksam. Einmal: der Aussatz ist ein Uebel, welches durchaus in die Erscheinung, in die Wahrnehmung fällt. Ein Kranker empfindet sein Leiden, er fühlt sich krank: der Aussätzige bemerkt dasselbe, er sieht, daß er nicht rein ist. Der Augenschein, nicht die Empfindung, ergiebt das beunruhigende Symptom. In dem ersten Stadio bedurfte es nach Levitic. 13, 1—7. sogar des scharfen Auges des Priesters, um die Diagnose zu stellen, ob wirklich der Aussatz im Entstehen sey, oder nicht. Und selbst der kundige Priester konnte sich noch täuschen; er mußte abwarten, beobachten, bis die Erscheinungen zum entscheidenden Ausspruch berechtigten. Bei dem Aussatz war zwischen Wesen und Erscheinung ein weit engerer Zusammenhang, wie bei irgend einem andern körperlichen Leiden; ja Eins fiel hier mit dem Andern ganz eigentlich zusammen. Es ist nach dieser Seite von Bedeutung, daß die Hülfe, die den Aussätzigen geleistet wird, constant als das *καθαρίζειν* bezeichnet wird. Kaum ein einziges Mal (mit Ausnahme etwa von Luc. 17, 15) begegnen wir in den Evangelien dem Ausdruck *ἰάσασθαι λεπρούς*, immer ist lediglich von dem *καθαρισμός* die Rede. Matth. 10, 8. Marc. 1, 41. Luc. 4, 27. C. 17, 14. 17. u. ö. War die Erscheinung des Aussatzes verschwunden, so war auch das Leiden selbst gehoben⁴⁴⁾. Es geht hieraus hervor, daß der Aussatz nur in sofern

⁴⁴⁾ Von hier aus wird sich die auffällige Darstellung Matth. 8, 3. „ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα“ weit befriedigender erläutern, als vermöge der

Symbol der Sünde seyn kann, als die letztere in die Erscheinung fällt, als sie bemerkt und als eine Verunstaltung des Lebens mit Mißfallen wahrgenommen wird. Und so wird die durch die Reinigung der Aussätzigen gedeutete Gnadenthat Jesu diese seyn, daß er die den Wandel des Menschen befleckende Sünde hinwegschafft. Gleichwie die Heilung des Paralytischen seine Macht in's Licht gesetzt, die lähmende Last der Schuld durch Erlassung derselben zu beseitigen: so stellt ihn das vorliegende Wunder als Den in's Mittel, welcher den offenen Born wider alle Ungerechtigkeit im Leben erschlossen hat. Eben weil derselbe nunmehr in Ihm eröffnet ist: so konnten in seinem Reiche die Forderungen verlauten: ἀποθέμενοι πᾶσαν ὑπαρίαν κτλ. Jac. 1, 21; καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί. Jac. 4, 8; ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιὰς. 1 Petr. 2, 1; καθαρίζωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος. 2 Cor. 7, 1. Wir dürfen die Reinigung der Aussätzigen mit der symbolischen That der Fußwaschung vergleichen, welche der Herr später an seinen Jüngern vollzogen hat. Freilich muß die Vergleichung mit Vorsicht geschehen. Nur an die Füße der Jünger heftete sich Unreines, sonst aber (Joh. 13, 10: ὅλοι) waren sie rein; während von den Aussätzigen galt, daß sie in dem Sinne ὅλοι unrein waren, in welchem die Pharisäer zu dem Blindgeborenen sprechen: ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος, Joh. 9, 34. Nur von aufsen her, vermöge ihres Wandels in der unreinen Welt, entstand eine Verunreinigung an den Füßen der Apostel; während bei den Aussätzigen das Unreine von innen nach aufsen hervorbrach. — Zweitens: das Leiden des Aussatzes hatte eine Folge, von welcher

Voraussetzung einer ungenauen Ausdrucksweise. Man braucht auch keineswegs anzunehmen, καθαρίζειν sey hier (und Marc. 7, 19) s. v. a. „hinwegschaffen“. Wenn man eben festhält, daß bei dem Aussatz das Leiden selbst und die Erscheinung desselben zusammenfällt: so kann mit demselben Rechte und in demselben Sinne gesagt werden „καθαρίζεται ἡ λέπρα“, in welchem Naëman 2 Kön. 5, 11. von dem Elisa erwartete, „ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ εἰς τὸν τόπον καὶ ἀποσυνάξει τὸ λεπρόν“.

kein anderes leibliches Uebel begleitet war. Dasselbe schloß die Betroffenen von der Gemeinschaft aus. Nur mit ihren Schicksalsgenossen durften die Aussätzigen verkehren; sie waren gehalten, sich durch ihre Kleidung und andere Merkmale kenntlich zu machen, wohnten auch in der Regel außerhalb der Städte. Die Zehen Luc. 17, 12. traten daher auch nicht an Jesum heran, sondern ἔστησαν πόρρωθεν, und riefen ihn aus der Ferne (ἤσαν φωνήν) um Hülfe an. Die Strenge darin war so groß, daß selbst dann, wenn das Leiden noch gar nicht constatirt, wenn also das bemerkte Symptom vielleicht etwas ganz Unschuldiges war, ein bloßes תְּחַבֵּט, eine σημασία ἐν τῷ δέρματι (Levit. 13, 7), prophylactisch eine siebentägige, und unter Umständen eine abermals siebentägige Ausschließung des Verdächtigen aus der Gemeinschaft des Bundesvolks angeordnet wurde. Ebenso mußte die erfolgte Befreiung von dem Leiden eine ganz unzweifelhafte seyn, ehe die Wiederaufnahme und die levitische Reinsprechung statthaft war. Vgl. Levitic. 14. Auch nach dieser Seite läßt sich das symbolische Moment nicht verkennen. Denn das ist ja in der That die Folge der Sünde, namentlich sofern dieselbe im Wandel hervortritt, daß sie theils isolirt, theils aber auch in die Gemeinschaft selbst ein störendes und hinderndes Element einführt. Wir fassen Alles zusammen. Die Reinigung der Aussätzigen stellt die Gnade Christi dar, daß er die Menschen der Unreinheit ihres Wandels enthebt und sie eben dadurch zu einer brüderlichen Gemeinschaft vereinigt. Wir werden sehen, wie sich von diesem Gesichtspunkte aus alle Details in unsren Erzählungen befriedigend erläutern.

Was die erste von diesen Erzählungen angeht, so folgen wir aus Gründen der Relation des Marcus. Dieser Evangelist deutet (in Uebereinstimmung mit dem Lucas) noch bestimmter als Matthäus die Angelegenlichkeit, mit welcher der Leidende, der selbst die Schranke des Gesetzes zu durchbrechen wagt, — er war freilich auch πλήρης λέπρας — die Hülfe Jesu erfleht. Die Worte, in welchen er dieselbe erbittet, lauten in allen drei Darstellungen gleich; — „ἐὰν θέλης, δύνασαι με καθαρίσαι.“ Der Umstand, daß eben

die Reinigung vom Aussatze begehrt wird, erklärt es, daß das *θέλειν* in Frage gestellt, dagegen das *δύνασθαι* vorausgesetzt wird (Marc. 9, 21 ist die Lage der Sache die gerade entgegengesetzte). Da der Herr durch zahlreiche Wunderthaten, die er bereits vollbracht hatte (Marc. 1, 32), als Der, welcher helfen kann, erwiesen war: so war der Schluß leicht, daß er auch Aussätzige zu reinigen im Stande sey. Aber das war um so zweifelhafter, ob er geneigt seyn werde, gerade zu solchen Leidenden in irgend eine persönliche Beziehung zu treten, da jede Berührung mit denselben levitisch verunreinigte. Es geht aus dem Verfahren Jesu (V. 41) hervor, daß das *ἐὰν θέλῃς* wirklich in diesem Sinne gemeint war. Er reckt seine Hand aus und rührt den Bittenden an. Das muß in einer besonderen Absicht geschehen seyn; denn in dem zweiten Falle, wo er mit Aussätzigen zusammentrifft (Luc. 17, 14), spendet der Herr den Bittenden seine Hülfe kraft seines einfachen Wortes. Aber nicht darin konnte jene Absicht stehen, einer etwa vorhandenen Glaubensschwäche entgegenzukommen; denn kein Naëman mit dem Anspruche eines heidnischen Begehrens⁴⁵⁾ lag in diesem Augenblick zu seinen Füßen. Sondern das *ἤψατο* ist die factische Antwort Jesu auf das *ἐὰν* des Aussätzigen, so wie sein *θέλω* (mit Bengel zu reden) das Echo auf das *θέλῃς* des Flehenden, und das *καθαρίσθητι* sein Amen auf dessen *δύνασαι με καθαρίσαι* ist. »So du geneigt bist, dich nicht scheuest, mit mir in Berührung zu treten, so kannst du mich rein machen.« Und der Herr antwortet, »Ich will,« mit Zeichen, Wort und That. Die hohe Bedeutung dieses Zuges in seiner Anwendung auf dasjenige Gebiet, in welches wir durch den sinnbildlichen Vorgang hindurchschauen, dürfen wir wohl nur mit einem kurzen Worte berühren. Wenn es sich um die Vergebung der Sünde, um die Erlassung der Schuld handelt: so ist es noch allezeit die Macht Jesu, welche vorausgesetzt oder bestritten wird

⁴⁵⁾ Zu vgl. 2 Kön. 5, 11: „siehe, ich meinte, der Prophet sollte zu mir herauskommen, und hertreten, und den Namen des Herrn seines Gottes anrufen, und mit seiner Hand über die Stätte fahren und den Aussatz also abthun.“

(*τίς δύναται ἀφίεναι ἁμαρτίας*). Handelt es sich dagegen um die Reinigung von den bösen Gewohnungen, so ist ebenso die Frage noch immer die, ob der Reine sich zu diesem Geschäfte herbeilasse (Petrus fand es wider alle Ordnung Joh. 13, 6). Jene Macht sahen wir ihn rechtfertigen in der Geschichte vom Gichtbrüchigen; diese Geneigtheit wird hier durch Versicherung wie durch Erfolg bewährt. — Aber allerdings, eine ungleich gespanntere Theilnahme erzwingt sich die Art, in welcher der Herr nach der vollendeten Reinigung den Empfänger der Wohlthat entläßt. Nicht an sich selbst befremdet uns der Umstand, daß auf das *σπλαγχνισθεὶς* alsbald ein *ἐμβριμησάμενος* folgt; auch sonst nehmen wir einen ähnlichen Wechsel der psychisch-pathologischen Affection und der pneumatischen Function bei Jesu wahr. Allein es entzieht sich dem ersten Blicke der Grund, weshalb er den Begnadigten so gewaltsam aus seiner Nähe treibt, indem er ihn anherrscht mit scharfen Worten, und ihn ganz ähnlich berührt wie später im Tempel die Wechsler und Krämer (*ἐξέβαλεν*, wie Matth. 21, 12). Wie ist es zu verstehen, daß er dem Unreinen in mildem Erbarmen die segnende Hand entgegenstreckt, und daß dieselbe Hand den Reingewordenen hinwegstößt? daß er den Aussätzigen herzutreten läßt, und den, der es nicht mehr ist, keinen Augenblick bei sich dulden will? Die Ausleger haben diese Frage dadurch umgangen, daß sie den Schwerpunkt auf das *μηδενὶ εἰπῆς* fallen lassen. Davon war aber die Folge die, daß auch dieß letztere Verbot unrichtig von ihnen aufgefaßt wurde. Denn es ist ein Irrthum, als habe der Herr durch dieß den Empfängern seiner Gaben wiederholt auferlegte Schweigen »den Zusammenlauf des Volks mit seinen schwärmerischen Messias Hoffnungen vermeiden wollen.« Ein Verbot, welches regelmäfsig übertreten wurde (Marc. 1, 45 *ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλά κτλ.* vgl. Matth. 9, 31.), ja welches meist die geradezu entgegengesetzte Folge gehabt (vgl. Marc. 7, 36: *ὅσον δὲ αὐτὸς αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον*), würde der Herr schwerlich so oft erneuert haben, wenn er dasselbe in diesem Sinne gemeint hätte. Hinsichtlich des All-

gemeinen ist festzuhalten, daß diese Weisungen selbst nirgends absolut zu verstehen sind, sondern daß sie immer nur eine temporäre Geltung beanspruchten. Die nähere Bestimmung, welche wir Matth. 17, 9. hinzugefügt sehen, greift in irgend einem Sinne auch in allen ähnlichen Fällen Platz. (Wie man insbesondere in dem vorliegenden Angesichts des *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* ein schlechthiniges Verbot aufrecht erhalten möge, ist gar nicht abzusehen.) Der Grund derselben aber muß jedes Mal aus dem Zusammenhange besonders ermittelt werden. Derselbe ist nicht überall der gleiche. (Namentlich zu vgl. Matth. 12, 17.) Was unsere Stelle anbetrifft: so ruht hier der Ton offenbar auf dem positiven Momente, auf der Entsendung zu dem Priester. Es geht dieß aus der Partikel *ἀλλά* mit Evidenz hervor. Statt die empfangene Wohlthat Andern mitzutheilen, soll er vielmehr hingehen, sich selbst (daher das vorangestellte und betonte *σεαυτόν*) dem Priester vorzustellen. Der Grund des Verbots ruht also hier in der Dringlichkeit des zuvor zu erfüllenden Gebots; — eine Dringlichkeit, welche (— nicht durch das *ἐμβριμησάμενος*, denn dieß kann laut Matth. 9, 30 auch auf das bloße *μηδενὶ εἶπης* gehen, wohl aber) durch das *ἐξέβαλεν* symbolisirt wird⁴⁶). Aber weshalb soll nun der Gereinigte ohne irgend einen Aufschub vor allen Dingen zum Priester eilen (— ob nach Je-

⁴⁶) Die Meinung ist keineswegs die, daß die negative Weisung Jesu dem Auge gänzlich entrückt werden solle; sie bleibt in ihrer vollen Kraft bestehen. Nur ist sie der positiven untergeordnet und steht in der Abhängigkeit von der letzteren. Durch diese ist sie hier motivirt. Es giebt Fälle, wo die Lage der Sache die entgegengesetzte ist. Wenn der Herr zur Maria Magdalena Joh. 20, 17. spricht: *μὴ μου ἄπτον· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου κτλ.*, so ruht der Schwerpunkt ohne Frage auf dem Verbot, und irriger kann nicht leicht eine Auffassung seyn, als wenn man erklärt hat, „statt dich hier aufzuhalten, eile vielmehr zu meinen Brüdern.“ Allein wir lesen auch in diesem Falle kein *ἀλλά*, sondern ein *δέ*, welches dem Verbot einen Auftrag in einfacher Anreihung hinzufügt. Dieß Verhältniß zwischen dem *δέ* und dem *ἀλλά* tritt besonders lichtvoll in der Stelle Röm. 5, 13. 14. hervor, wo wir beide Partikeln neben einander finden.

rusalem oder zu einem näher erreichbaren, möge auf sich beruhen)? Die Annahme, daß er gleich dem geheilten Dämonischen (Marc. 5, 18) Miene gemacht, noch zu verziehen, und in der Stadt die erfahrene Gnade auszubreiten, schiebt die Frage nur weiter zurück, ohne dieselbe zu erledigen. Die zureichende Antwort ergibt sich aber aus den allgemeinen Betrachtungen, die wir über diese Thaten Jesu ausgesprochen haben. Da der Herr durch dieselben seine Macht und Gnade deuten wollte, die kraft ihrer Unreinheit der Gemeinschaft Entfremdeten in dieselbe zurückzuführen: so mußte er darauf halten, daß der Genesene sich zuerst in den Stand setzte, seine Stellung im Bundesvolk wieder einnehmen zu können. Er sicherte hierdurch seinem Wunderwerke zugleich diejenige Publicität, die er selbst in Absicht hatte. Es war dieß nicht ein Gerücht überhaupt, welches sich davon verbreiten sollte; sondern εἰς μαρτύριον αὐτοῖς sollte die bekannt werdende That gereichen. Die Beziehung des αὐτοῖς auf »die Leute« ist ebenso wenig zu rechtfertigen, wie die Auffassung des μαρτύριον von einem »Zeugniss für sie« statthaft erscheint. So oft die Formel εἰς μαρτύριον αὐτοῖς in den Evangelien vorkommt — und es geschieht dieß bekanntlich häufig —: so wird sie immer im Sinne einer Ueberführung gebraucht. Das wäre nun allerdings hineingetragen, wenn man eine Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift von Seiten Jesu selbst darin erkennen wollte; — mit solchen Zügen dürfen wir das Angesicht des Herrn nicht schmücken. Für den Gereinigten verstand sich die Beobachtung der ceremoniellen Verordnungen von selbst; daß ihn aber Jesus zur Lösung einer religiösen Pflicht angehalten habe, liegt in den Worten nicht entfernt. Dagegen nicht hineingetragen, sondern der wirkliche Gehalt des Textes ist der Gedanke, daß Christus den Priestern die Prüfung der von ihm vollzogenen Reinigung in einem ganz ähnlichen Sinne überläßt, wie er den Speisemeister zu Cana die Güte des von ihm verschafften Weins hatte erproben lassen. Sie sollen selbst urtheilen, ob hier die im Gesetz verordnete Declaration und das vorgeschriebene Opfer vollzogen werden könne; sie sollen davon überführt werden, daß in diesem Falle selbst ein Moses urtheilen würde,

»das Fleisch des Menschen sey wieder erstattet, wie das Fleisch eines jungen Knaben.«

Auch die zweite Luc. 17, 11 ff. erzählte Reinigung von Aussätzigen durch Jesum rechtfertigt die früher dargelegten Anschauungen durchweg. Der Herr vollzog dieß Werk auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, in einem Flecken, der auf der von ihm erwählten Route *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* belegen war. Unsere Aufmerksamkeit wendet sich von selbst einer zwiefachen Mittheilung zu. Erstens. Der Herr erwidert die Bitte, die an ihn ergangen war, nicht durch die gewährende Entgegnung »seyd rein«, sondern mit dem Gebote: gehet hin und zeigt euch den Priestern. Zwar war nun in dieser Aufforderung das Gelöbnis der Hülfe enthalten, indess bemerkbar wurde ihnen die so verheißene Reinigung unmittelbar noch nicht; sondern erst *ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς* trat dieselbe wirklich in die Erscheinung. Der Samariter unter ihnen mußte bereits eine Strecke auf dem ihm verordneten Wege zurückgelegt haben, als er es gewahr wurde, er sey heil; es könnte sonst nicht von einem *ὑπέστρεψεν* (V. 15) die Rede seyn. Sobald der symbolische Charakter des Zuges erkannt wird, tritt eine Verlegenheit ein. Man hilft sich zwar mit der Auskunft, daß der Herr den Glauben der Bittenden habe erproben wollen. Aber es wird sich auch sonst noch Gelegenheit finden, die Annahme solcher Glaubensprüfungen, die Jesus, ehe er die wunderthätige Hülfe eintreten ließ, soll angestellt haben, in Frage zu ziehen; in dem gegenwärtigen Falle scheitert sie an der Thatsache, daß die *πίστις* (V. 19) nur bei Einem anerkannt, bei den Uebrigen dagegen, wiewohl auch sie *ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς* rein wurden, vermißt wird. Die Sache wird deutlich, wenn wir an die geistlichen Wirkungen denken, welche der Herr durch diese Wunderthaten sinnbildlich darstellt. Nämlich die Reinigung von sündlichen Gewohnungen, welche die Gnade Christi schafft, vollzieht sich ja keineswegs sofort vollkommen; sie ist eine allmähliche, geschieht *ἐν τῷ ὑπάγειν*. Die Vergebung der Sünden kann im Glauben ergriffen und sofort in Besitz genommen werden; die Reinigung von sündlichen Werken ist eine successive. Zu vgl. Ephes.

4, 22—32: ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθιρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, τὸ ψεῦδος κτλ. Röm. 13, 12: ἀποθώμεθα τὰ ἔργα τοῦ σκοτούς. Indem man wandelt, wohin Christus sendet, wird man reiner und immer reiner, bis daß der ganze Leib licht und kein μέρος σκοτεινόν mehr an ihm ist. — Zweitens. Am Schlusse der Erzählung hören wir den Herrn seinen Unwillen darüber äußern, daß außer dem Einen Samariter kein Anderer umgekehrt sey, um Gott die Ehre zu geben. Da wir von vorn ab alle und jede Verwandtschaft dieser Klage mit der sprüchwörtlichen Phrase, die in Aller Munde ist, abweisen müssen: so übrig nur Eins. Der Herr deutet seinen Schmerz darüber, daß der wahre Zweck, den er verfolge und den er durch diese That habe darstellen wollen, nur an Einem erreicht, an den Andern verfehlt sey. Die Neun gaben keine Bürgschaft, daß sie rein werden würden in einem höheren Sinne, da sie sich unmittelbar mit einem heidnischen Laster, der Undankbarkeit (Röm. 1, 21), befleckt; noch weniger eröffneten sie die Aussicht, daß die Gemeinde an ihnen gesunde und lebendige Mitglieder haben werde, da sie die natürlichste Gemeinschaft mit Dem nicht pflegten, der ihr Arzt gewesen war. Sie werden ihre Rechte als Reingesprochene wahrgenommen, sie werden sich unter die Menschen gemischt haben: aber man darf wohl die Frage, οἱ ἐννέα ποῦ, auch dahin betonen, daß sie den Gedanken beschließt: ja an welchen Stätten und in welchen Kreisen mögen sie sich bewegen! Zu dieser Auffassung stimmt namentlich auch die Bezeichnung ἀλλογενής für den Samariter. Wiewohl einem andern γένος zugehörig, ist eben er vor den Neun in die Gemeinschaft des rechten Gottesvolks getreten. Dieses Heil hat ihm sein Glaube eingetragen. Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. Wir sind dieser Formel bereits in der Geschichte vom blutflüssigen Weibe begegnet. Schon dort wurde bemerkt, daß sie in der Erzählung von der salbenden Sünderin Luc. 7. wiederkehre; und wir fügen jetzt hinzu, daß sie außerdem noch Marc. 10, 52. verlaute. In unserem Zusammenhange ist sie keineswegs so ungehörig, wie Strauß (S. 443) voraussetzt. Derselbe ist der Meinung, daß Lucas den Anfang des

19. V. ἀναστὰς πορεύου dem Scheidegrufs des Elisa an den Naëman δεῦρο εἰς εἰρήνην (2 Kön. 5, 19) nachgebildet, dagegen unsere Schlufsworte aus anderen Wundererzählungen hierher, wohin sie nicht pafsten, übertragen habe. Sie werden passend erscheinen, falls man sie nur richtig versteht. Die σωτηρία, von welcher die Rede ist, kann unmöglich die Reinigung von dem Aussatz bezeichnen; denn dieses Heil hatten auch die Neun davongetragen. Bleek hilft sich vergeblich mit der Annahme, dafs Jesus dem Samariter die Heilung bestätigt habe; denn wieder entzogen hat er dieselbe auch den Uebrigen nicht; was Er gereinigt hat, das ist und bleibt ja rein. Die σωτηρία kann hier in nichts anderem stehen, als in einer höheren κοινωνία, zu welcher die πίστις dem ἄλλογενής verholffen. Aber auch diese πίστις ist eine andere, als etwa die des blutflüssigen Weibes. Während diese letztere der Heilung voranging, datirte die erstere erst von der erfahrenen Reinigung. Sie drückte sich ab in dem ὑποστρέφειν καὶ δοῦναι δόξαν τῷ Θεῷ. Man sagt mit Recht, dafs das Opfer dieser εὐχαριστία (V. 16) an wahrem Werthe alle Opfer überwog, die Moses verordnet hatte. Allein die πίστις und die εὐχαριστία gehen darum doch nicht in einander auf. Der Samariter kehrte um zum Zwecke der Danksagung; indem er aber dem empfundenen Stachel Folge gab, ergriff sein erwachender Glaube an den Sohn Gottes das höhere Gut, welches ihm der Herr in dem Entlassungswort gesichert hat.

Irgend ein Band ist allerdings zwischen der Gnadenerweisung Jesu an Aussätzigen und zwischen derjenigen Erzählung vorhanden, zu welcher wir überzugehen im Begriff sind. Allein das Hauptinteresse bei dieser letzteren ruht auf einem ganz andern Punkte. Es ist hier nicht ein bestimmtes Gut des herbeigekommenen Himmelsreichs, welches durch die sinnbildliche That gedeutet wird, sondern der Ton liegt — wir werden bemüht seyn es darzuthun — auf der Art, wie Derjenige waltet, welcher in diesem Reiche der Herr ist. Der Hauptanstoß, den man an der Begebenheit genommen hat, soll uns den Weg zu dem Ziele weisen, dieselbe zu begreifen.

Der Hauptmann von Capernaum. Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10.

Wir würden eine Untersuchung, welche längst ihren befriedigenden und gesicherten Abschluß gefunden hat, lediglich repristiniren, wenn wir den Nachweis führen wollten, daß die Relationen des Matthäus und Lucas einen und denselben Vorfall betreffen, während es eine ganz andere Begebenheit sey, welche der vierte Evangelist Cap. 4, 46 ff. berichtet hat. Die Beweismittel finden sich bei Meyer bündig und überzeugend zusammengestellt. Es war nicht anders zu erwarten, als daß Strauß die unwesentlichen Differenzen zwischen den Darstellungen des ersten und zweiten Evangelisten einerseits, und die ebenso unbedeutende Aehnlichkeit zwischen beiden und der Johannischen Erzählung andererseits dazu benutzen würde, seine Ansicht von der allmählichen Steigerung der Wunderberichte, zuerst im Wiedererzählen, und dann in der reflexionsmäßigen Uebearbeitung, in das Licht der Wahrscheinlichkeit zu stellen. Aber wir dürfen in dem gegenwärtigen Falle von der Willkür, die er (S. 459 bis 462) dabei entfaltet hat und welche den Lesern die abenteuerlichsten Annahmen zumuthet⁴⁷⁾, um so mehr absehen, als er dieß Mal selbst dem Matthäustexte jede zu Grunde liegende geschichtliche Wahrheit abspricht. »Wir haben hier einen messianischen Mythos, der aus dem alttestamentlichen Prophetenmythos herausgewachsen ist. Der Prophet Elisa hat in die Ferne ein Wunder bewirkt: hinter einer solchen Macht durfte der Messias nicht zurückbleiben« (S. 463). Auch Schleiermacher ist eine *actio in distans*, wie sie in den evangelischen Erzählungen vorliegt, als unannehmbar erschienen, weil sich ihm hier alle und jede Analogie mit menschlichen Handlungen entziehe (Leben Jesu S. 218). Es wird sich uns ein anderes Resultat ergeben. Dazu ist allerdings ein genauer Bericht über den

⁴⁷⁾ Es ist nicht die härteste unter diesen Zumuthungen, daß wir aus dem Gleichklang zwischen dem *μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον* Luc. 8, 49 und dem *κύριε, μὴ σκύλλου* Luc. 7, 6 den Schluß ziehen sollen, es sey dieser Zug aus der Jairusgeschichte unpassenderweise in die Erzählung vom Hekatonarchen übertragen worden.

Vorgang die Bedingung. Matthäus nimmt, wie wiederholt bemerkt, im 8. und 9. Capitel nirgends das Interesse der Genauigkeit wahr. Für diesen Fall ist es Lucas, von welchem wir die erwünschte Ergänzung empfangen. Wir folgen seiner Darstellung.

Ein heidnischer, aber dem Judenthum und dem jüdischen Cultus geneigter, wahrscheinlich im Dienste des Herodes Antipas stehender Hekatonarch hört von der Ankunft Jesu zu Capernaum in einem Augenblick, wo sein ihm sehr werther Knecht (das *παῖς* des Matth. von Lucas durch *δοῦλος* interpretirt; das *ἐντιμος* wohl s. v. a. *εὐχρησιος εἰς διακονίαν* 2. Tim. 4, 11) in Folge eines überaus schmerzhaften paralytischen Leidens (*δεινῶς βασανιζόμενος* s. v. a. Höllenpein ausstehen) dem Tode nahe ist (Luc.: *ἔμελλεν τελευτᾶν*). Er hatte sich durch seine Freigebigkeit die Zuneigung der Aeltesten der Juden erworben, und auf sein Ersuchen eilen dieselben bereitwillig zum Herrn und sind eifrige Fürsprecher für ihren Sender. »Er hat unser Volk lieb, er hat aus eigenen Mitteln uns die Synagoge erbaut, darum hat er wohl einen Anspruch auf einen Gegendienst.« Dafs diese Darstellung des Lucas mit der des Matthäus nicht im Widerspruch stehe: behaupten wir mit derselben Zuversicht, mit welcher wir der ersteren die gröfsere Genauigkeit vindiciren. Matthäus berichtet nur das Allgemeine, dafs sich der Hekatonarch an Jesum gewendet habe, und dafs sein Anliegen vor den Ohren des Herrn laut geworden sey, während Lucas die nähere Bestimmung hinzufügt, dafs Beides durch die Vermittelung der jüdischen Aeltesten geschehen sey. Diese nähere Bestimmung reiht sich aber in den Matthäustext um so ungezwungener ein, da auch Lucas sowohl das an Jesum ergehende Gesuch wie später die Abwehr des Eintritts in das Haus sogar formell ausdrücklich keinem Andern, als dem Hauptmann selbst zuschreibt; vgl. Luc. 7, 3: *ἐρωτῶν αὐτὸν* (scil. der Hauptmann); ebenso V. 6: *λέγων αὐτῷ*. Strauß beschuldigt zwar den dritten Evangelisten eben um des *ἐρωτῶν* willen eines inneren Widerspruchs; allein dieser anscheinende Widerspruch, welcher die Enantiophanie des Matthäusberichts ausgleicht, ruht nicht in der Lucasdarstellung selbst, sondern nur

in der oberflächlichen Betrachtung des Critikers. Nämlich lediglich das *ἑρωτᾶν* an sich selbst, d. i. die Bitte um Hülfe überhaupt, kommt auf Rechnung des Hauptmanns, während das *ἐλθών* ein echt jüdischer Zusatz ist. Für die Aeltesten verstand sich die Nothwendigkeit dieses *ἐλθεῖν* von selbst: der Hauptmann hatte nicht entfernt daran gedacht. Insofern waren sie ganz falsche Dolmetscher seines Wunsches. Es steht daher nicht so, wie Straufs annimmt, daß sich der Evangelist nachher corrigirt habe: sondern der Hauptmann selbst rectificirt den Wortlaut der jüdischen Fürbitte. Auf diesem *ἐλθεῖν*, welches die Fürsprecher erbitten, während der Hekatontarch dasselbe weder begehrt hat noch dulden mag, auf diesem *ἐλθεῖν*, zu welchem der Herr bereit erscheint, ohne daß es jedoch zur Ausführung kommt, — beruht der Nerv des ganzen Vorgangs; es bildet den Mittelpunkt, um welchen alles andere sich bewegt; ja es ist die Pforte zum befriedigenden Verständniß. »*Εγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν*« — : so hat Jesus nach dem Matthäus gesprochen, während Lucas nur erzählt, daß er sich mit den Juden auf den Weg begeben habe. Er hat die Worte an die fürbittenden Aeltesten gerichtet, von denen Etliche sie dem Hauptmann eilig werden hinterbracht haben, während der Herr mit den übrigen nachfolgt. »*Εγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν*« — : »so sprach er versuchend, denn er selbst wußte wohl, was er thun wollte« (Joh. 6, 6) und was geschehen würde⁴⁸). Nicht die Fürsprache der Juden hat ihn irgendwie bestimmt, sondern indem er die Bitte des Hauptmanns vernahm, zeigte sein Vater ihm das Werk, welches er thun, und die Art, wie er dasselbe vollbringen sollte. Ihn überrascht daher nicht die Botschaft, die er aus dem Hause empfängt, an sich und hinsichtlich ihres allgemeinen Inhalts: sondern zur Bewunderung (*ἐθαύμασεν αὐτόν*) gereicht ihm der Glaube, von welchem die Motivirung der Ablehnung Zeugniss gab. *Τοσαύτην*

⁴⁸) Die Auslegung von Fritzsche, welcher die Worte interrogativ faßt, „soll ich kommen und ihn heilen?“ können wir zwar nicht annehmen; gleichwohl ist dieselbe das Zeugniss eines feinen Taktes, welcher die verborgene Meinung des Herrn gar wohl empfunden hat.

πίστιν, so lesen wir: die Demuth des Mannes, welche darum nicht geleugnet werden soll, bleibt hier so wie in der Erzählung vom kananitischen Weibe aufserhalb der Betrachtung. *Τοσαύτην πίστιν*, so wird mit Betonung gesagt; *τοσαύτην*, nicht *τοιαύτην* —: dieß Maß wird nach der Vorstellung gemessen, welche der Hauptmann sich von der Machtvollkommenheit des Herrn gebildet hat. Findet er, wiewohl ein abhängiger Mensch, bei seinen Untergebenen Gehorsam aufs Wort: so wird noch viel vollständiger Jesus, der unumschränkte Herr, in Kraft seiner einfachen Willenserklärung die Krankheit zum Weichen bringen. In ihr volles Licht tritt indess die Größe dieses Glaubens erst vermöge der Partikel *οὐδέ*, deren der Herr sich bedient. Nehmen wir es mit derselben strenge: so deutet Jesus weder eine bloße Thatsache, noch auch seinen Schmerz über dieselbe, sondern seine Verwunderung, daß ihm das, was er bisher vergeblich bei Israel gesucht habe, bei Israel, wo es sich doch mit Recht erwarten lasse, hier ungesucht von Seiten eines Heiden entgegentrete. Die Sache ist diese. Israels Geschichte erzählte von den Bezeugungen des Gottes, der Wunder thut, und von zahlreichen Glaubenshelden, die auf Hoffnung wider Hoffnung an dem Unsichtbaren sich gehalten hatten. Allein zu Jesu Zeit war keine Frucht davon zu sehen. Es fehlte nicht an allem Glauben; die Hülfe des Herrn wurde ja wirklich mit mehr oder minder starkem Glauben begehrt: aber man wollte die Mittelglieder sehen; Jesus sollte den Kranken seine Hand auflegen, er sollte wenigstens kommen, wenigstens gegenwärtig seyn; — der reine Glaube an die wirksame Macht seines Willens war unter den Juden nicht heimisch. Da wird derselbe hier in überraschender Weise bei einem Heiden offenbar! Und ihm geschieht nun nach diesem seinen Glauben. Die Mittheilung des Matthäus Cap. 8, 13 gleicht sich mit der Erzählung des Lucas kraft der Annahme aus, daß der Herr dem Hauptmann das Wort der Gewährung durch die Freunde desselben habe entbieten lassen, welche dann bei ihrer Rückkehr in das Haus den kranken Knecht bereits genesen vorfanden, Luc. 7, 10.

Wenn wir die *τοσαύτη πίστις* des Hekatontarchen richtig ge-

deutet und in ihr den Grund der *μισθαποδοσία μεγάλη* (Hebr. 10, 35) von Seiten Jesu gefunden haben — das *πόρρωθεν* Heilen des Herrn der Segen über den *πόρρωθεν* schauenden Glauben (Hebr. 11, 13) —: so ist damit die Stelle schon gefunden, in welcher die lehrhafte Bedeutung dieses Wunders ruht. Wir haften dann nicht etwa an der mehrfachen Vermittlung, durch welche die Bitte an Jesum gelangt, — der Hauptmann bittet für den Knecht, die Aeltesten für den Hauptmann (vgl. Joh. 12, 21. 22); sondern allein an dem Umstand, daß der Herr *πόρρωθεν* geholfen hat. Er sieht den Kranken nicht und wird von demselben nicht gesehen, gleichwohl erfolgt die Genesung. Der Strom seiner Kraft geht von ihm aus und beruht auf dem Punkte, den er erreichen will, — *ὅπου θέλει*. Nach allen Fernen hin, wo irgend Einer in Sehnsucht seiner harret, von wo ein Ruf um Hülfe an ihn ergeht, dringt seine segnende Macht; eine Macht, die dann freilich noch höhere Interessen verfolgt, als nur das der leiblichen Heilung. Insofern enthält die Erzählung zugleich ein prophetisches Moment, und hat nach dieser Seite etwa ein Seitenstück an der späteren Geschichte des Cornelius. Was uns in dieser Auffassung besonders bestärkt: das sind die Worte, in welche die Darstellung des Matthäus ausläuft. Unmittelbar mögen sie immerhin durch das *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ* veranlaßt seyn. Wenn aber aus den entlegensten Fernen⁴⁹⁾ die Mitglieder des Reichs herbeikommen sollen: so müssen dieselben ja zuvor eine Macht- und Gnadenwirkung von Seiten Dessen erfahren haben, der seinerseits nach allen Fernen wirken und eine Gemeinschaft des Segens schaffen kann, welche durch die sinnliche Gegenwart nicht bedingt ist. Wir richten die Aufmerksamkeit endlich noch auf den Schluß des Lucasberichts. Hat nach demselben eine

⁴⁹⁾ Daß dieß in den Ausdrücken *ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν* liegt: davon überzeugt die Vergleichung der Stelle Luc. 13, 29. In der letzteren werden sämtliche vier Himmelsrichtungen namhaft gemacht, um das ganze Erdenrund zu bezeichnen. Hier dagegen deuten die zwei eben nur die Entfernung. Auch sonst wird dieselbe in der Schrift auf diese Weise symbolisirt; so Ps. 103, 12. (vgl. mit V. 11).

persönliche Berührung zwischen dem Hauptmann und Christo überhaupt gar nicht Statt gefunden, weder zu Anfang, noch auch am Ende: so ist die Hülfe, welche von dem abwesenden Herrn erbeten war, auch aus seiner unsichtbaren Hand genommen worden; eben dadurch aber ist ein — zwar rein innerliches, gerade deshalb aber um so festeres Band zwischen Geber und Empfänger befestigt worden.

Wenn die Erzählungen von der Heilung des Gichtbrüchigen und von der Reinigung der Aussätzigen bestimmte Güter sinnbildlich dargestellt haben, die den Menschen in dem herbeigekommenen Reiche Gottes erschlossen seyen: so deutete die Geschichte vom Hauptmann zu Capernaum den Umstand, daß diese Güter überallhin dringen und reichen, wo ein Verlangen nach denselben vorhanden ist. Dazu war die Voraussetzung freilich die, daß man Den, welcher sie spenden konnte und sollte, erkannt hatte und daß man sich nun dem eröffneten Borne seiner huldreichen Macht zuwendete. Wie aber, wenn diese Voraussetzung nicht zutraf? Dann war eine Stätte gegeben, auf welcher sich eine neue Machtwirkung des Himmelreichs entfalten konnte, — daß nemlich den Blinden ihre Augen aufgethan wurden.

Die Heilung von Erblindeten.

Es giebt keine Parthie auf dem Gebiete der Wunderthätigkeit Jesu Christi, wo wir so zahlreiche Resultate, die sich Straufs ergeben haben, für richtig erachten müssen, als die vorliegende. Mit Erfolg hat er sich gegen Diejenigen gewendet, welche die Joh. 9 erzählte Heilung des Blindgeborenen dahin auffassen, als hätte der Evangelist dieselbe nicht im Sinne eines wirklichen Vorganges gemeint. Mit gleichem Geschick hat er es dargethan, daß die Geschichte zugleich durchweg eine ideelle Bedeutung habe; — vielleicht hätte er in dem letzteren Interesse noch besonders auf das durchschlagende Gewicht des Abschnitts V. 35 — 38 aufmerksam machen sollen. Das Ergebniss, welches er aus seiner überaus gelungenen Darstellung (S. 430—432) dahin zieht, »so ist das Wun-

der bei Johannes in allen seinen Zügen von der idealen Auffassung durchleuchtet, es ist durchaus symbolisch, aber zugleich durchaus real,« — ist ein völlig unanfechtbares. Wenn er ungeachtet dieser Anerkennungen die Erzählung für einen aus der Wurzel des Prophetenworts Jes. 35, 5 erwachsenen Spross erklärt: so war ihm dieß dem vierten Evangelium gegenüber freilich möglich, nachdem ihm die Voraussetzung einmal feststand, dasselbe sey nur ein Tendenzroman. Allein die in der Synopse enthaltenen Blindenheilungen mußten ihm desto grössere Schwierigkeit machen, je entschiedener er es einerseits selbst in Abrede stellt, daß die drei ersten Evangelisten an einen bildlichen Sinn ihrer Erzählungen gedacht hätten, und je mehr sich ihm andererseits in diesen Fällen die Waffe der harmonistischen Differenzen entzog. Es blieb ihm daher nichts anderes übrig, als die ganz allgemeine Berufung auf die Wunderhandlungen des Elias und Elisa, dergleichen die jüdische Volksvorstellung von dem Messias erwartet habe. Aber bei dem Mangel an allem bestimmteren Material mußte eben hier ein derartiger Versuch aufs Entschiedenste mißglücken.

Es läßt sich gewiß nichts dagegen einwenden, wenn Jemand auch die Blindenheilungen von Seiten Jesu als Thaten seines Erbarmens beurtheilen will. Die Erblindung wurde ja unter den Juden als ein schweres Leiden empfunden. Zu vergleichen die Klage im Buche Tobit Cap. 5, 12: was soll ich für Freude haben, der ich im Finstern sitzen muß und das Licht des Himmels nicht sehen kann? Ebenso die Anstalten der Humanität, welche das Gesetz für die des Augenlichts Beraubten getroffen hat, Deuteron. 27, 18. Als nun Jesus erschienen war; als Symeon dankend sprach, »meine Augen haben deinen Heiland gesehen«; als der Herr selbst die Augen Derjenigen selig pries, welche sahen was sie sahen: da bedingte die Blindheit die empfindlichste Entbehrung. Gleichwohl ist es nicht die Johanneische Erzählung allein, welche uns durch ihre Anfangsworte, »dieweil ich bin in der Welt, bin ich das Licht der Welt,« und vermöge des Schlusses, »ich bin zum Gericht gekommen in die Welt, auf daß die nicht sehen blind, und die Blinden sehend werden,«

auf den symbolischen Standort stellt; sondern auch die drei ersten Evangelisten nöthigen uns zu der gleichen Anschauungsweise. Wie schmerzlich das Leiden der Blindheit auch in irdischer Hinsicht war; wie sehr es insofern selbst in ein höheres Gebiet hinüberrahte, als der Blinde den erschienenen Christ nicht zu erblicken vermochte: so ist es doch wesentlich ein ganz anderes Auge, es ist das *φῶς τὸ ἐν ἀνθρώπῳ*, das den Herrn als Heiland schaut. Ist dieß innere Auge nicht licht, so frommt die Schärfe des sinnlichen nicht; ist das erstere hell, so ist der Mangel des letzteren zu verschmerzen. Nachdem Gott in Christo abermals gesprochen: es werde Licht, nachdem die Finsterniß und ihre Macht gebrochen, das *φῶς ἀληθινόν* in der Welt erschienen war, *ἵνα φωτίζη πάντα ἄνθρωπον*: da wurde es hell für Alle, welche das geistliche Auge offen hatten. Aber der Aufgang aus der Höhe mit seinem strahlenden Lichte hatte Diejenigen umsonst besucht, deren blindes oder schalkhaftes Auge nicht fähig war, dasselbe aufzunehmen; — Matth. 6, 23: *εἰ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκοτεινόν ἐστίν, τὸ σκότος πόσον!* Also nur in dem Falle war das erschienene Licht ein Segen, *ἐὰν ὁ ὀφθαλμὸς ἀπλοῦς ᾖ*. In dem entgegengesetzten bedurfte es einer Gnadenwirkung, die den Blinden die Augen eröffnete. Und der Herr will dieselbe entfalten. Der das Licht ist, der macht auch das Organ für dessen Apperception gesund. Und für diese seine Thätigkeit sind seine leiblichen Blindenheilungen die Symbole. — Die Synopse berichtet uns drei derartige Wunderthaten Jesu. Die Eine findet sich nur bei dem Marcus, Cap. 8, 22—26; die Zweite bei dem Matthäus allein, Cap. 9, 27—31; die Dritte erzählen alle drei Evangelisten, Matth. Cap. 20, 29, Marc. Cap. 10, 46, Luc. Cap. 18, 35; und endlich lesen wir bei dem Johannes die Heilungsgeschichte des Blindgeborenen.

Die von dem Marcus Cap. 8, 22 ff. erzählte Heilungsgeschichte zieht die Aufmerksamkeit in höherem Grade auf sich, als die übrigen. Der Evangelist versetzt uns nach dem am östlichen Ufer des Genezareth belegenen Bethsaida Julias. Man brachte einen Blinden zu Jesu, damit er ihn anrühre und heile. Jesus ist bereit. Sowohl

die Vorbereitungen seiner That wie deren Vollziehung selbst sind mannichfach und eigenthümlich. Begehrt hatte man lediglich die Berührung des Blinden: aber der Herr ergreift ihn bei der Hand und führt ihn vor den Flecken hinaus. Das Fassen bei der Hand und das Hinausführen als solches erklärt sich zwar leicht; denn der Blinde bedarf eines Führers; und hier hatte derselbe einen meisterlicheren gefunden, als Israel an Moses, »sey du unser Auge in der Wüste«; — der Blick ruht gern auf dem Gemälde, da Der, welcher das wahrhaftige Licht ist, den in der Finsterniß Wandeln- den ausführt bei seiner Hand. Allein wozu nun dieß Hinausführen überhaupt? Warum heilt ihn Jesus nicht an Ort und Stelle? Aus welchem Grunde muß er mit ihm durchaus allein seyn? Wir würden in einer üblen Lage seyn, wenn wir die Wahl zwischen einer zwiefachen Auskunft zu treffen hätten. Bengels Vermuthung ist immer noch das Beste von allem, worauf man gerathen hat: *coeco visum recuperanti laetior erat aspectus coeli et operum divinorum in natura, quam operum humanorum in pago*. Dagegen Strauß sieht in dem Zuge die Darstellung des Mysteriums, das nicht vor die Ungeweihten gehöre (S. 429). Aber wir brauchen uns zwischen dieser Alternative nicht zu entscheiden. Es ist eine bessere Antwort möglich. Wir begegnen nemlich dem gleichen, wenigstens einem sehr ähnlichen Verfahren Jesu noch einmal, aber auch wirklich nur noch dieß Eine Mal, — in der Erzählung vom Taubstummen (Marc. 7, 33: *ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν*). Da nun in diesen beiden Fällen die Anwendung des Speichels an der Person der Kranken Statt findet, so kann auch hierin allein die Ursache des Hinausführens gesucht werden. Inwiefern aber die beabsichtigte Benutzung des Mediums ein Motiv zur Einsamkeit gewesen sey, das läßt sich besser fühlen, als darstellen. Da Jesus hier nicht, wie Joh. 9, auf die Erde spützt, um einen Koth zu machen, mit dem er das erloschene Auge bestrich, da er vielmehr dem Blinden in das Auge spützt, gleichwie dem Taubstummen auf die Zunge: so empfindet es ein Jeder, daß dabei die Gegenwart von Zeugen lästig und störend würde gewesen seyn.

Die haarscharfe Beantwortung der weiteren Frage, warum der Herr dieß Mal den Speichel zur Heilung verwendet habe, werden wir freilich müssen schuldig bleiben. Wir wissen es zwar, daß dieß Verfahren unter den Juden bei Augenkrankheiten nicht ungewöhnlich war. Aber wir wissen es auch, daß der Herr andere Blinde durch das bloße Wort geheilt, und daß er des Mediums zur Erreichung des Zwecks nicht bedürftig war. Darum sind wir jedoch immer noch im Stande, der Behauptung von Strauß, es sey dieser Zug nicht aus der Geschichte der Medizin, sondern aus der des Aberglaubens zu begreifen (— seine Belegstelle aus dem Tacitus muß ihm sehr wichtig gewesen seyn, denn er hat sie zweimal aufs Breiteste verwerthet —), wenigstens eine Vermuthung entgegenzustellen, welche Anspruch auf Beachtung macht. Nämlich im 23. V. erzählt der Evangelist, Jesus habe gespützt εἰς τὰ ὄμματα des Blinden, während er im 25. V. schreibt, der Herr habe seine Hände ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ gelegt. Das Spützen in die ὄμματα, die Hände auf die ὀφθαλμοί, — das läßt sich nicht übersehen. Ὀμμα ist doch nicht ohne Weiteres s. v. a. ὀφθαλμός, sondern Beides verhält sich zu einander etwa wie ἀκοή zu οὖς. Ὀμμα ist mehr die innere Sehkraft, dagegen ὀφθαλμός das Organ, dessen diese Kraft sich bedient⁵⁰⁾. Das Spützen wird also eine energische

⁵⁰⁾ Der Ausdruck ὄμμα kommt sonst im N. T. nicht weiter vor (denn die Matth. 20, 34 von einigen Mss. bezeugte Lesart ὀμμάτων hat keinen Anspruch auf Anerkennung, ihre Genesis ist unschwer zu erkennen), auch in der LXX ist er selten, wir finden ihn nur an einigen Stellen in den Proverbien. In der classischen Gräcität mag zwischen dem (mehr poetischen) ὄμμα und dem (den Prosaikern geläufigen) ὀφθαλμός kein Unterschied der Bedeutung seyn, da das Etymon von beiden dasselbe ὀπτομαι, dort in der Perfect —, hier in der Aoristform ist. Aber wenn sich das N. T. dieß Eine Mal des ihm sonst ganz fremden Ausdrucks ὄμμα bedient, und wenn wir hier das ὀφθαλμός bald darauf folgen sehen: so kann von einer absichtslosen Vertauschung der Bezeichnungen oder von dem bloßen Interesse der Abwechselung keine Rede seyn. Vergleichen wir die verwandte Erzählung Marc. 8, so heißt es auch da, der Herr habe seine Finger εἰς τὰ ὦτα des Leidenden gelegt, während wir hernach lesen,

Einwirkung bezeichnen, welche die erstorbene Sehkraft restituirt, während die Hand nur das Organ zurechtbringt. Ist diese Vermuthung nicht unbegründet: so macht schon sie uns geneigt, den ganzen Vorgang symbolisch aufzufassen. Die bloße Geneigtheit steigert sich aber zu dem Gefühl der Nothwendigkeit vermöge des auffälligen Prozesses der Heilung, von welchem uns weiter erzählt wird. Während nemlich sonst bei den Heilungen Jesu sofort der volle Erfolg eintritt: so ist derselbe in diesem Falle zunächst ein noch mangelhafter, und erst nach einem wiederholten Angriff von Seiten des Herrn ist das Leiden vollkommen beseitigt. Unmittelbar konnte der Blinde nur Etwas sehen. Nachdem ihn Jesus gefragt, *εἴ τι βλέπει*, ob er die wiederkehrende Sehkraft spüre, entgegnete er: ich sehe die Menschen wie wandelnde Bäume. Also er sieht Gestalten, allein daraus, daß sie sich bewegen, muß er erst schliessen, daß es Menschen seyen; sonst möchte er annehmen, es wären Bäume; es gebricht ihm noch an der Klarheit des Erkennens und an dem richtigen Messungsvermögen; er ist optischen Täuschungen unterworfen. Der Gegensatz davon das *τηλαυγῶς* im Zusammenhange mit dem *ἀποκατεστήθη* —; das *ἀποκαθιστάναι* theils auf die Sachlage vor der Erblindungweisend, theils den gesunden, normalen Zustand deutend. (Sowohl aus diesem Ausdrücke, als auch aus dem Umstand, daß der Blinde von der Gestalt der Menschen und der Bäume weiß, geht übrigens hervor, daß er nicht blind geboren war.) Das Etymon von *τηλαυγῶς* führt allerdings auf den Begriff der Ferne, »in die Ferne glänzend«. Aber schon im A. T. wird der Ausdruck einfach zur Bezeichnung der Klarheit und Deutlichkeit gebraucht, vgl. Ps. 19, 9; namentlich deutet derselbe das in die Augen leuchtende grelle Licht des Blitzes, Ps. 18, 14. Die Frage ist nun die: warum hat der Herr so gradatim geheilt? warum nicht auch hier, gleichwie in anderen Fällen, sofort den vollen Erfolg hervortreten lassen? Daß diese Blindheit tiefer gewurzelt war, als es ge-

αἱ ἀκοαὶ αὐτοῦ hätten sich aufgethan. Wie hier *ἀκοή* den Gehörsinn bezeichnen muß und *ὦτα* die Organe desselben: so wird es sich ähnlich auch mit dem *ὄμμα* gegenüber dem *ὀφθαλμός* verhalten.

meiniglich der Fall war: so viel räumen wir ein; aber das können wir unmöglich anerkennen, daß diese tieferen Wurzeln einen größeren Kraftaufwand von Seiten des Helfers bedingt hätten. Auch hier würde das Leiden auf ein bloßes *εἰπεῖν λόγῳ* von Seiten Jesu gewichen seyn, wenn dieß in seiner Absicht gelegen hätte. Straufs spricht von einem »verfehlten Bemühen« des Marcus, das Wunder der Vorstellung näher zu bringen: wir reden von einem zweckvoll berechneten Verfahren des Herrn, welches der Evangelist treulich referirt hat. Die Schrift zeugt vielfach von einer Blindheit, welche die Menschen hindere, die Güter und Gegenstände des Heils in dem erschienenen Himmelreich zu erkennen. So klagt Paulus über die Blindheit Israels, über die Decke, die vor ihren Augen sey, daß sie die Klarheit Gottes auf dem Angesicht Jesu nicht sehen, 2 Cor. 3, 14. Röm. 11, 25. Ephes. 4, 18.; und die Vermuthung drängt sich auf, daß der allmähliche Prozeß der vorliegenden Blindenheilung den ähnlichen Verlauf bei der Entfernung jener geistlichen Verblendung deuten wolle, einen Verlauf, den dieselbe, wenn nicht in allen, so doch weitab in den meisten Fällen nehme. Es kommt wohl vor, daß der Herr mit Einem Schlage die Decke von den Augen hinwegnimmt, so daß der Mensch auf der Stelle *ἅπαντα τηλαυγῶς βλέπει*. Wir haben ein leuchtendes Beispiel an dem Apostel selbst, bei welchem die Eröffnung des geistlichen Auges merkwürdigerweise mit einer zeitweiligen leiblichen Erblindung zusammenfiel. Als er in Antiochien das sinnliche Auge wieder aufthat, da vermochte er auf dem höheren Gebiete Alles klar zu durchschauen (*ἐμβλέπειν*); von einer Entwicklung der Erkenntniß ist bei ihm keine Rede, urplötzlich war es ihm wie Schuppen von dem inneren Gesichte gefallen. Allein das war nicht die Regel, sondern eine Ausnahme; eine Ausnahme, die wir bei Dem begreifen, welcher dazu berufen war, *ἀνοῖξαι ὁφθαλμοὺς τῶν ἐθνῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτὸς εἰς φῶς*, Apostelgesch. 26, 18. Zwar das Licht überhaupt — das sieht man alsbald, sobald das blinde Auge eröffnet ist: aber daß man in diesem Lichte *ἅπαντα* klar und richtig erkenne, ohne Täuschung und Irrthum, — wie es von unserem Geheilten heißt, *ἐνέβλεψεν τη-*

λαυγῶς ἅπαντα, Alles, was in den Bereich seines Gesichtes trat, alle Dinge in der Welt der Erscheinung, also in der Anwendung, alle Gegenstände, Verhältnisse, Ordnungen in der *βασιλεία*, — daran fehlt sehr viel. »In deinem Lichte sehen wir das Licht«: das ist in der Regel das Resultat des allmählichen Prozesses. In gewissem Sinne kommt derselbe während des irdischen Lebens überhaupt nicht zu seinem Abschlufs. Paulus bezeugt: *ἄρτι βλέπομεν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*. Allein in einem gewissen Sinne giebt es ein klares Erkennen der himmlischen Dinge schon in der Gegenwart; — namentlich den Sohn Gottes kann man mit aufgedecktem Antlitz sehen. Vgl. Joh. 9, 38; 2 Cor. 4, 6: *ὁ Θεὸς ἐλάμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. — Eine schlagende Rechtfertigung findet die vorgeschlagene Auffassung vermöge des weiteren Fortganges in dem Marcustexte. Da heisst es V. 27 ff., dafs, nachdem Jesus Bethsaida mit seinen Jüngern verlassen, er sie auf dem Wege gefragt habe, was doch die Leute über ihn urtheilten. Und sie hätten ihm entgegnet, die Einen hielten ihn für Johannes den Täufer, die Andern für den Elias, die Dritten für der Propheten Einen, sie selbst aber erkannten in ihm den Christ. Kann man wohl eine zutreffendere Deutung des allmählichen Prozesses jener Blindenheilung wünschen, als sie hierdurch gegeben wird? Etwas von der Wahrheit sahen auch Die, welche in Christo Johannes den Täufer, oder den Elias oder einen Propheten vermutheten, aber auch nur Etwas davon; sie sahen Menschen wie Bäume; während die Jünger *τηλαυγῶς* schauen, indem sie im Glauben den Sohn Gottes erblicken. Aber auch sie haben ihn nicht von vorn ab dafür erkannt, sondern ihn als solchen erst kennen gelernt, und zwar durch Ihn, Jesum selbst, — Er hat auch sie allmählig sehend gemacht. Und selbst bei ihnen, bis in den letzten Moment ihrer irdischen Gemeinschaft mit ihm, finden sich noch Mängel und Trübungen der Sehkraft; ihre Frage in der Stunde der Himmelfahrt giebt ein Zeugniß dafür. Um nun endlich die letzte Empfehlung unserer Beurtheilung der vorliegenden Wunderthat Jesu auszusprechen: so weisen

wir auf die merkwürdige Correspondenz, in welcher der Schluss der Heilungsgeschichte (V. 26) sich mit dem Ende der Unterredung mit den Jüngern (V. 30) befindet. In beiden Fällen das Gebot, zu schweigen, und vor der Hand eine stille Freude an dem erschauten, ihnen aufgegangenen Licht zu genießen.

Dieses Gebot, zu schweigen, finden wir nicht bloß in der so eben betrachteten, sondern gleichlautend auch in der von dem Matthäus (Cap. 9, 27—31) berichteten Erzählung. Wir treten an die letztere mit dem genügend gerechtfertigten Vorurtheile heran, daß auch sie von dem symbolischen Standort wolle begriffen seyn. Der Herr war auf dem Wege, als ihm zwei Blinde die Bitte um Erbarmen nachriefen. Erst als er in das Haus getreten war, ließ er sie vor sich, und die Heilung erfolgt. Der hervortretende Punkt ist ihre Anrede *viè Ἀαβιδ*. Dieselbe war keineswegs eine so gangbare, wie man anzunehmen pflegt. In der evangelischen Geschichte begegnet sie uns sehr selten. Im vierten Evangelio findet sie sich nie; aber auch innerhalb der drei ersten nur noch bei der dritten Blindenheilung Matth. 20, 30⁵¹), sodann im Munde des kananitischen Weibes, und endlich in dem Jubelrufe des Volkes bei dem feierlichen Einzuge Jesu in die Stadt Jerusalem. In Einem Sinne hat der Apostel Paulus sie bekanntlich gerechtfertigt; in einem andern hat Jesus selbst (vgl. Matth. 22, 41) sie verdächtigt. Wie haben die Blinden dieselbe gemeint? Ja das galt es eben zu ermitteln, ihnen selbst zum Bewußtseyn zu bringen. Darum läßt der Herr sie harren, bis daß er in das Haus getreten war; und als nun der Raum für ein Zwiegespräch gewonnen war, da fragt er sie: glaubet ihr, daß

⁵¹) Man kann auf die schon an sich sehr schwache Stütze, daß in beiden Matthäusberichten von Blindenheilungen (Cap. 20, 30 und Cap. 9, 27) dieselbe Anrede vorkommt, nur dann die Meinung gründen, daß die Eine Erzählung die bloße Variation der anderen sey, wenn man es nun einmal nicht einsehen will, daß der Evangelist im 8. und 9. Cap. ein unchronologisches aber reichhaltiges Gemälde von der Galiläischen Wunderthätigkeit Jesu entwerfen will, während sämtliche später von ihm erzählten Wunder theils strenge chronologisch eingeordnet, theils in pragmatischem Interesse berichtet worden sind.

ich im Stande bin, euch solches zu thun? Und sie antworten: *ναί, κύριε*. Darauf hin erfolgt denn die Gewährung: euch geschehe nach eurem Glauben. Wir können dieß *ὡς ἔλεγε*, welches mit einem *ναί, κύριε* vertauscht wird, und die Frage des Herrn mit der nachfolgenden Erklärung, *κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν* nur vom symbolischen Standorte verstehen. Dieß längere Zögern, diese Prüfung des Sinnes ihrer Anrede (wir vergleichen diese Prüfung mit der Prüfung der Anrede von Seiten des reichen Jünglings »guter Meister«), und die Gewährung nach bestandener Prüfung, das alles weist zu sichtlich auf den ähnlichen Prozeß bei der Eröffnung des geistlichen Auges, als daß wir nicht durch das Symbol in die Sache hindurchschauen sollten. Der rein grammatisch-historischen Auslegung wird dieß Ergebniss zweifelhaft seyn. Aber es ist nachgerade ein offenes Geheimniß, daß diese Interpretation in ihrer Einseitigkeit und Alleinherrschaft den wahren Sinn der Schrift mehr verdeckt als enthüllt⁵²⁾.

Nicht anders verhält es sich mit der dritten Erzählung einer Blindenheilung, welche allen drei Evangelisten gemeinsam ist, und die sie auch alle an einem und demselben Orte referiren, unmittelbar vor dem Einzuge Jesu in die Hauptstadt. Marcus nennt den Na-

⁵²⁾ Auch in diesem Falle können wir das scharfe Verbot Jesu Matth. 9, 30 *ἐνεβριμήσατο αὐτοῖς λέγων· ὁρᾶτε, μηδεὶς γνωσκέτω*, nicht aus der bloßen Absicht deuten, einen möglichen Volksauflauf zu vermeiden. Dagegen tritt dasselbe kraft der Voraussetzung in ein befriedigendes Licht, daß der Herr durch diese Wunderthat seine Macht, das innere Auge zu eröffnen, theils sinnbildlich dargestellt, theils wirklich an diesen beiden Blinden verherrlicht habe. Wer die so eben in ihm aufleuchtende Erkenntniß, daß Jesus der Christ sey, unmittelbar ausbreitet: dem gedeiht diese Ausbreitung weder zu eigenem Segen, noch verbreitet sie Segen über Andere. Bekanntlich hat der Herr nach dem Bekenntniß Petri den Jüngern ausdrücklich untersagt, sie sollten es Niemand sagen, daß er der Christ sey (Matth. 16, 20). Wer auch dieses — lediglich von dem gewiesenen Standorte aus verständliche — Verbot aus dem Interesse, schwärmerischen Messiaserwartungen entgegenzutreten, glaubt erklären zu können: mit dem mögen wir nicht weiter streiten.

men des Blinden, Bartimäus, Sohn des Timäus⁵³). An dem Wege, auf welchem der Herr von Jericho nach Jerusalem wandelte, saß derselbe und bettelte. Statt uns bei der ganz unerheblichen Differenz aufzuhalten, daß Marc. und Luc. nur von diesem Einen Blinden erzählen, während Matth. von Zweien spricht (— sie ist schon durch den Umstand ausgeglichen, daß Bartimäus als der namentlich bekannte hervortritt —), achten wir vielmehr auf die Verschiedenheit des Verfahrens Jesu in diesem und in dem zuletzt besprochenen Falle. Hier läßt der Herr den Blinden, dessen unermüdet wiederholten Ruf »*υἱὲ Δαβίδ, ἐλέησόν με*« die Umstehenden vergebens zu dämpfen suchen, sofort vor sich kommen, und fragt ihn: was willst du, daß ich dir thun soll? »Rabbuni, daß ich sehend werde.« Und Jesus spricht: dein Glaube hat dir geholfen, und er folgte ihm nach. Zum dritten und letzten Male begegnen wir hier dieser Formel; aber wie wir uns in der Geschichte von den zehn Aussätzigen zu einem anderen, als dem buchstäblichen Verständniß gedrängt sahen: so wird sich uns auch hier ein Gleiches ergeben. Wenn man die Frage Jesu, »was willst du, daß ich dir thun soll?« recht eng mit der erfolgenden Erklärung verbindet, »dein Glaube hat dir geholfen«: so wird man es inne, daß die Gedanken des Herrn auf Etwas anderes, als bloß auf die leibliche Hülfe gerichtet waren. Schon das *σέσωκεν* will auf die Wiedererlangung des physischen Gesichtssinnes gar nicht so recht passen. Es trat hier weder eine Befreiung von peinigenden Schmerzen, noch auch die Hinwegräumung einer Todesgefahr ein; und man wird sich kaum entschließen, von der *σωτηρία* eines geheilten Blinden zu reden; un-

⁵³) Die Ausdrücklichkeit, mit welcher der Evangelist den blinden Bartimäus als den *υἱὸς Τιμαίου* bezeichnet, hat Strauß nicht davon zurückgehalten, die wunderliche Vermuthung auszusprechen, die Wurzel des Namens dürfe wohl in dem *ἐπετίμων* des 48. V. zu suchen seyn. Wenn andere Ausleger die Frage aufgeworfen haben, woher Marcus den Namen gewußt und aus welchem Grunde er so geflissentlich den Vater des Erblindeten mit erwähnt habe: so wird sich dieselbe wohl in ähnlicher Weise erledigen, wie etwa die, weshalb er, Marcus, und er allein, den Simon von Kyrene als den Vater des Alexander und des Rufus bezeichne.

willkürlich denkt man an ein ganz anderes Heil. Und dazu empfangen wir eben hier die allerbestimmteste Anregung, indem wir V. 52 lesen, dieser Blinde sey Jesu nachgefolgt; — wir ahnen die *σωτηρία* in der Nachfolge Dessen, der gesagt hat: wer mir nachfolgt, der wird das Licht des Lebens haben. Das »*ἵνα ἀναβλέψω*«, das auf die Frage »*τί θέλεις*« erfolgt, faßt der Herr selbst in einem höheren Sinne, und in diesem versichert er, sein Glaube habe dem Bittenden eine *σωτηρία* erschlossen, die er in der Treue der Nachfolge immer vollständiger erfahren werde.

Mit den Wunderthaten Jesu an Blinden steht ein andres Werk seiner Hand in demselben engen Zusammenhange, welchen das Wort des Propheten befestigt hat, »alsdann werden der Blinden Augen aufgethan werden und der Tauben Ohren werden geöffnet werden« (Jes. 35, 5), ja welchen die eigenen Erklärungen des Herrn voraussetzen, — Matth. 13, 16 »selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören«; Marc. 8, 18 »habt Augen und sehet nicht, und habt Ohren und höret nicht«. Es handelt sich auch hier um die Herstellung des Organs für die Aufnahme der erschlossenen Güter des Himmelreichs.

Die Heilung des Taubstummen. Marc. 7, 31—37.

Wenn wir auch ganz darauf gefaßt sind, diese Erzählung als eine auf dem Grunde des Prophetenworts »*ὅτι κωφῶν ἀκούσονται τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων*« erwachsenen Sage bezeichnen zu hören, so überrascht uns doch vielleicht das Urtheil: sie sey das wahre Musterstück einer Wundererzählung im Geschmack des zweiten Evangelisten. Hier, sagt Strauß (S. 445), habe sich derselbe mit sichtbarem Behagen gehen lassen, — in dem Mysteriösen, wo es selbst an Zauberworten nicht fehle, in der Ausmalung, ja endlich in der Zeichnung eines Affects; — genug, er wolle durch dieselbe zeigen, daß Jesus hiermit Alles geleistet habe, was man nach der Prophetenstelle irgend von dem Messias erwarten durfte. Unsere Aufgabe empfängt hierdurch ihre genauere Bestimmung. Ehe wir jedoch den Versuch der Lösung anstellen, bedarf es einer zwie-

fachen Vorbemerkung. Erstens. Es ist offenbar, daß wir diese That des Herrn am allerwenigsten als bloße Erweisung seines Erbarmens betrachten dürfen. Von dem Elend, in welchem er befangen sey, hatte dieser Leidende keine Vorstellung. Er kannte seine Entbehrungen nicht, weil er dieselben von Jugend auf getragen, und weil es ihm in Folge dessen an dem Vermögen der Reflexion gebrach. Kann er um deswillen gerade um so mehr als ein rechter Gegenstand des Mitleides erscheinen, eines Mitleides, das ihn daher auch dem Helfer zuführte: so lag der Nerv seines Leidens doch vorzüglich auf dem geistigen Gebiete; — und auch die Zeugen des Wunders scheinen dies empfunden zu haben, wenn sie nachher bekennen, *καλῶς πάντα πεποίηκεν*, — sie sehen Jesum nicht allein als den Helfer in irdischer Noth, sondern als Retter in dem umfassendsten Sinne an. Zweitens. Es sind nicht zwei selbständige, neben einander und unabhängig von einander bestehende Mängel, die sich hier mit einander vereinigt hätten, einerseits *κωφός*, andererseits *μογιλάλος*, sondern Beides gehört zusammen und ist namentlich in diesem Falle von einander untrennbar. Der allgemeine Zusammenhang zwischen beiden Leiden wird schon durch den Umstand gedeutet, daß *κωφός* (stumpf, von *κόπτω*) sowohl in der classischen als auch in der biblischen Gräcität ebensogut »stumm« wie »taub« bedeutet. In dem vorliegenden Falle nun heißt es freilich »taub« und nichts anderes. Wenn aber von dem Tauben das *μογιλάλος* prädicirt wird: so wird dadurch nicht gesagt, daß er überdies auch stumm gewesen sey; sondern das *κωφός* bezeichnet den primitiven Mangel, von welchem das *μογιλάλος* die natürliche und nothwendige Folge war. *Μογιλάλος* heißt nicht »stammelnd«, von schwerer Zunge, sondern es bezeichnet (LXX. für *דל*) die Unfähigkeit, articulirte, für Andre verständliche Worte auszusprechen; und diese war eben die Folge der Taubheit. Es muß natürlich eingeräumt werden, daß es eine Stummheit giebt, bei welcher die Fähigkeit zu hören intact geblieben ist. Werden wir doch später auf einen Fall treffen, wo das bloße Stummseyn vorlag. Vgl. Luc. 11, 14: »und Jesus trieb einen Dämon aus, der war stumm;

und es geschah, da derselbe ausfuhr, da redete der Stumme«. Allein dieß war nur eine zeitweilige Entbehrung des Sprachvermögens, welches in diesem Falle durch den Satan sistirt war, gleichwie die Zunge des Zacharias bis zur Beschneidung des Kindes Johannes durch Gott außer Thätigkeit gesetzt worden war. Hier dagegen haben wir eine absolute Gebundenheit derselben, und diese empfängt ihre Deutung durch die vorausgehende Verschllossenheit des Ohres. Nemlich das Hören darf der Mensch nicht erst lernen; mit dieser Fähigkeit wird er ebenso geboren, wie mit der Kraft zu sehen. Aber das Reden muß er lernen: von Hause aus kann er nur Laute von sich geben, nicht Worte sprechen, Und wodurch lernt er das Letztere? Allein durch das Hören! Wem mithin das Gehör abgeht, der kann nicht reden lernen, der behält nur die angeborene Fähigkeit, Laute hervorzubringen, im Uebrigen bleibt er *μογιλάλος*. Das spätere Heilungsverfahren des Herrn trägt dieser Genesis der Stummheit volle Rechnung. Zuerst legt er den Finger in das taube Ohr, dann erst spützt er auf die Zunge. Ebenso lesen wir von dem Kranken, zuerst hätten seine *ἀκοαί* sich geöffnet, und dann erst, *ἔλύθη ὁ δεσμός τῆς γλώσσης αὐτοῦ καὶ ἐλάλει ὁρθῶς*, d. h. er redete wirklich, sprach Worte. Niemand wird einwenden, daß nach dieser Anschauung überhaupt nur die Eröffnung des Ohres würde nothwendig gewesen seyn. Es war ja nicht bloß dieß die Absicht, daß der Leidende sollte in den Stand gesetzt werden, sprechen zu lernen; nein, dieß Lernen sollte ihm erspart werden, er sollte sofort reden können. Daher denn auch der Erfolg in dieser doppelten Weise verbunden erscheint: *ἐλάλει*, er redete, was man Reden nennen kann; und *ὁρθῶς*, auf ganz normale Weise, wie wenn er es immer gekonnt hätte. Niemand merkte Etwas von dem bisherigen Mangel, man empfing nicht den Eindruck, daß er mit Mühe ein kaum empfangenes Vermögen in Anwendung bringe; sondern sein Sprechen erfolgte auf der Stelle in deutlicher, articulirter, wohltönender Weise. Das *ὁρθῶς* genau correspondirend dem *τηλαυγῶς* bei dem geheilten Blinden C. 8. Es ist indess noch ein tieferer Sinn hinter dieser zwiefachen Thätigkeit des Herrn

an der Zunge wie an dem Ohre des Leidenden verborgen, — ein Sinn, der uns freilich erst aufgehen kann, wenn wir die symbolische Seite des Wunders erkannt haben werden. Vorläufig sey nur daran erinnert, daß die Apostel, obwohl sie längst recht gehört hatten, gleichwohl noch eine besondere Weihe ihrer Zungen durch das Feuer des heiligen Geistes erfahren haben.

Wir schreiten zur Hauptsache, und heben an mit der Hinweisung auf die isolirt stehende, sonst nie in der Schrift wiederkehrende Erweisung Jesu, daß er nach der Berührung des Leidenden und vor seinem gebietenden Worte seufzend gen Himmel emporgeblickt habe. Zwar daß Jesus geseufzt habe, das wird uns auch sonst erzählt, und daß er die Augen gen Himmel erhoben, das kommt noch häufiger vor. Nur ein Seufzen vor einer Wunderthat, — das ist dieser Stelle eigenthümlich. Glauben wir nicht, in der Stelle Joh. 11, 35 (der Herr weint vor der Auferweckung des Lazarus) eine Parallele zu besitzen. Weinen und Seufzen ist weit von einander verschieden. Auf Grund von Hebr. 13, 17 kann man zwar das στενάζειν der χαρά entgegenstellen, allein die χαρά selbst ist ein mehrdeutiger Begriff. Es giebt eine psychische χαρά und eine χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Was nun das »Seufzen« angeht, so müssen wir denjenigen Auslegern widersprechen, die dasselbe auf das pathologische Gebiet verweisen. Meyer lobt mit Unrecht die Fassung des Euthym. Zig. »ἐπικαμπτόμενος τοῖς πάθεσιν τοῦ ἀνθρώπου«, und Bengel irrt sehr, wenn er urtheilt: suspirium est πάθος cordis. Die heilige Schrift drängt zu einem ganz anderen Ergebniss. Wir lesen auch Marc. 8, 12. von einem ἀναστενάζειν des Herrn, als ihn nemlich die Pharisäer versuchten und ein Zeichen vom Himmel beehrten; aber ausdrücklich macht der Evangelist den Zusatz »τῷ πνεύματι«. Auch von dem Apostel Paulus werden (Röm. 8) die στεναγμοί auf den Geist zurückgeführt. Sie sind nicht Zeugnisse der Schwäche, in welche die πάθη versinken, sondern Aeufserungen des πνεῦμα, des πνεῦμα πρόθυμον (das die ἀσθένεια der σὰρξ ausschließt). Wenn Jacobus C. 5, 9. verlangt: μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλων, und sein Verbot durch die

Hinweisung auf den Tag des Gerichts begründet, so ist es offenbar, daß er den Seufzer als die intensivste Anklage beurtheilt, die vor dem Richter verlauten könne. Wir haben also auch in unserem Falle nicht an ein Mitleid Jesu mit dem Elende des vor ihm stehenden Individuums zu denken, (— und das um so weniger, da er im 33. V. die Heilung eigentlich bereits vollzogen hatte): sondern sein Seufzer kann nur dem umfassenden Bilde gelten, das sich ihm in der Erscheinung dieses *καφός* symbolisch vor Augen stellt. Und in der That lag hier vor ihm das sprechendste, das ausgeprägteste Bild — nicht von dem geistlichen Elend der Menschen, sondern von ihrer Beharrlichkeit in demselben, da sie in seinem Banne verblieben und Dem vorübergingen, der den bösen Zauber lösen konnte; näher ein Bild von dem Widerstande, den der Herr in seiner Wirksamkeit fand, von dem Mangel an Receptivität für seine Gaben und für die Zwecke seiner Erscheinung auf Erden⁵⁴). Wir sagen: das sprechendste Bild davon. Es scheint wohl eine bloße, wenigstens eine unwesentliche Variation zu seyn, wenn neben der Klage über die verblendeten Augen auch die über das verstockte Gehör ertönt; allein in Wirklichkeit ist eine unterscheidbare Duplicität vorhanden; ja wenn nach der höheren Bedeutung des Einen oder des Andren gefragt wird, so neigt sich die Wagschale ohne Frage zu Gunsten des Gehörs. Das Auge in allen Ehren: aber das Ohr ist wichtiger. Die Superiorität des letzteren über das erstere steht schon auf dem sinnlichen Gebiete fest. Man kann das Auge zuthun, wenn die Absicht dahin geht; es ist darauf eingerichtet, daß es sich schliessen läßt; ja im Schlafe fällt es von selbst zu. Dagegen das Ohr vermag man nur auf dem Wege mechanischer,

⁵⁴) Meyer erhebt gegen Hofmann den Vorwurf, daß derselbe zwischen den Zeilen den Gedanken hinzulesen, „Jesus sehe in dem Taubstummen ein Bild des zum Hören des Glaubens und zum Sprechen des Bekennens unfähigen Volkes.“ Aber Hofmann hat in der That das Werk Jesu aus dem richtigen Gesichtspunkt betrachtet. Zweifelhaft ist uns nur dieß, ob er nicht auf das *ὁρῶν λαλεῖν* einen ungerechtfertigten Accent gelegt hat. Der Schwerpunkt ruht offenbar auf dem Hören.

unnatürlicher Gewaltthätigkeit zu verstopfen (Ap. Gesch. 7, 57); selbst im Schlafe steht es offen, und ist daher das allezeit vorhandene Medium der Verscheuchung des Schlafs. (Das tiefsinnige Wort Ephes. 5, 14. giebt nach dieser Seite viel zu denken). Noch evidenter aber ist dieß, daß die geistige Apperception mehr durch das Ohr, als durch das Auge vermittelt wird. An das Gehör wendet sich das Evangelium. Selig sind, die das Wort hören. Wo keine ἀκοή ist, da ist auch kein Heil; denn die πίστις kommt aus der ἀκοή. Wenn also der Herr den κωφός sieht, dessen geistiges Leben in Folge dieses Mangels stagnirte: so ist derselbe ihm ein Sinnbild für das verschlossene Ohr der Welt, die sein Wort nicht vernimmt und darum nicht empfängt. Und wenn er auftritt und öffnet ihm das Ohr: so ist dieß für uns das Symbol seiner Machtwirkung, die geistliche ἀκοή zu verschaffen und das Herz für seine Gabe aufzuthun. Aber für Ihn, der dieß Zeichen that, blieb immer noch Ursache genug, tief aufzuseufzen. Denn wenn in diesem Falle sein Hephata auf kein Hinderniß stößt, so weiß er, daß er dasselbe auf einem höheren Gebiete vielfach umsonst wird verlauten lassen; denn vor dem unbußfertigen Nichtwollen wird auch die Allmacht zur Ohnmacht. — Nur bei dieser Auffassung wird die Erzählung uns begreiflich. Ueber die gezogene Grenze darf man aber freilich mit der Ausdeutung nicht hinausgehen. Es ist ein Uebergriff, wenn gesagt worden ist, daß Jesus über die Zungensünden seufze, welche überhaupt, und welche insonderheit von diesem durch ihn Geheilten noch würden begangen werden. Wenn man damit gar den Umstand in Verbindung gebracht hat, daß Jesus alsbald ein Schweigen gebiete, also die Zunge im Zaum zu halten lehre: so hat man einerseits übersehen, daß dieß Schweigen keineswegs dem Geheilten selbst, sondern dem umherstehenden Volke auferlegt wird, — διεστείλατο αὐτοῖς V. 36.⁵⁵), daß dasselbe also

⁵⁵) Das Verbot des Ausbreitens im 36. V. ist hier anders motivirt und anders zu verstehen, als in den ähnlichen Fällen, in welchen es uns bis jetzt entgegengetreten ist. In diesen früheren Fällen war dasselbe jedes Mal an die Empfänger der Wohlthat gerichtet worden; es mußte daher

mit der That als solcher in gar keinem Zusammenhange steht; andererseits aber, daß hier nicht auf die Zunge, sondern auf das Ohr der Accent zu legen ist; von dem rechten Gebrauch der Zunge ist hier überhaupt keine Rede. — Wir schliessen mit einer Betrachtung, die gewiß Etwas dazu beitragen wird, unsere Auffassung zu empfehlen. Nämlich es ist insonderheit das Evangelium des Marcus, welches die häufigsten und eindringlichsten Ermunterungen zum rechten Hören im geistlichen Sinne ertheilt. Zu vergleichen namentlich C. 4, 23. ff. Die Gnome, mit welcher dieser Passus anhebt, *εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκούετω*, kommt zwar auch bei den übrigen Evangelisten vor; ja selbst die folgenden Worte, *βλέπετε τί ἀκούετε*, hat wenigstens auch Lucas. Aber nur bei Marcus findet sich die unmittelbar hiermit verbundene Parabel, daß die Erde *αὐτομάτη* die Frucht hervorbringe, nachdem sie den Samen empfangen habe. Der Nerv des Gleichnisses ist der, durch das Hören werde alles Heil vermittelt; daß gehört, recht gehört werde: das sey der Anfang aller Weisheit. Es stimmt hierzu gut, daß derselbe Evangelist eine Erzählung hat, welche dieselbe Wahrheit symbolisch darstellt. Das Seufzen Jesu geht auf die durch das verschlossene Ohr des Volks bedingte Vergeblichkeit der Thätigkeit des Säemanns, da er den Samen des Worts ausstreut. Sein Wunder aber deutet seine Macht, das Ohr zu öffnen, dafern ihm kein Trotz des Eigenwillens wehrt. Auch was Hören und Taubseyn angeht, ist er zum Gericht in die Welt gekommen. Und wie er Joh. 9. dem Blinden gegenüber in das Wort ausbricht, ich bin zum Gericht erschienen, auf daß die nicht sehen, sehend, und die Sehenden blind werden: so haben wir das volle Recht, auf die Geschichte von der Heilung des Taubstummen die versiegelnde Erklärung zu bilden: ich bin zum Gericht gekommen, auf daß die nicht hören, hörend, und die Hörenden taub werden.

auch immer unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und verstanden werden. Hier nun, wo sich der Herr an das Volk, an die Zeugen des Wunders, gewendet hat, muß auch ein anderer Schlüssel zum Verständniß des Verbots gebraucht werden. Und welcher? Nun kein anderer, als welchen uns Matthäus Cap. 12, 16 — 21 in die Hand gegeben hat.

Wenn wir bei sämmtlichen Erzählungen der betrachteten Gruppe das symbolische Moment in den Vordergrund gestellt haben: so war die Meinung nicht die, daß es der Herr bei diesen Wunderthaten immer nur dargestellt habe, welche höheren Güter er spenden könne und spenden wolle. Sondern er hat, wenn nicht in allen, so doch in vielen Fällen das sinnbildlich Gewiesene auch zugleich wirklich gegeben. In der Geschichte von dem Gichtbrüchigen ist dieß evident; derselbe empfing wahrhaftig auch die in seiner Heilung symbolisch dargestellte Vergebung der Sünden. Festgehalten muß indess immer so viel werden, daß das sinnbildliche Moment in allen Fällen dieser Gruppe das vorwiegende sey. Ganz anders verhält es sich mit denjenigen Wunderthaten Jesu, welche in der neu auftretenden Gruppe der Betrachtung vorliegen.

Dritte Gruppe. Die Wunder Jesu als Zeugnisse der wirksam gewordenen Macht des Himmelreichs.

Wir haben an seinem Orte den Sinn gedeutet, in welchem wir den Ausdruck »Zeugnifs« meinen. Ein Zeugnifs ist mehr, als ein bloßes Merkmal, auch mehr, als ein über sich selbst hinausweisendes Symbol. Es verbürgt das schon wirksam gewordene Wesen. Diejenigen Wunderthaten, welche wir dieser Categorie zuweisen, sind wirkliche Erweisungen Jesu als des Erlösers. Sie deuten nicht, was er kann und thun will, sondern sie manifestiren ihn in der Fülle seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$, als den Herrn des Reichs, der als solcher majestätisch waltet. Das Reich, welches in Ihm nahe herbeigekommen war, konnte nicht einfach Wohnung machen auf Erden, sondern es mußte sich seine Stätte daselbst erstreiten, erringen; und dieß im Kampfe gegen Den, welcher in der Finsterniß dieser Welt herrscht, und welcher (Matth. 4, 9) zu Jesu gesagt: sein sey die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit, er könne sie vergeben und verschenken. Da der Herr dieselbe nun nicht aus dieser Hand zu Lehn empfangen, da er sie ihm entreißen wollte durch Ueberwältigung ihres Fürsten: so mußte ein Kampf entbrennen, der immer intensiver ward und endlich zur Entscheidung kam. Wir wissen allerdings, daß erst im Moment des Todes Jesu der schließliche Entscheidungskampf erfolgt sey, wie der Herr selbst Joh. 14, 30. Angesichts seines Ausganges sagt, es komme der Fürst dieser Welt, wiewohl er Nichts an ihm habe. Allein diese letzte Entscheidung schließt nicht nur nicht aus, sondern setzt sogar voraus, daß ihr anderweitige Berührungen vorausgegangen seyen, wo freilich nicht das Centrum, sondern

die Peripherie der Schauplatz war. Die Schrift bezeichnet den Sieg des Sohnes Gottes über den Fürsten dieser Welt nach einer doppelten Seite hin; einmal negativ, er habe denselben ausgestoßen, ihm das Heft des Regiments genommen, vgl. Joh. 12, 31 *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, und sodann positiv, er seinerseits habe nunmehr Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, 2 Tim. 1, 10. Sie schreibt die negative Seite mehr auf Rechnung seines Todes, die positive auf die seiner Auferstehung. Durch seinen Tod, heisst es Hebr. 2, 14., habe Jesus die Macht genommen Dem, der da hatte des Todes Gewalt, dem Teufel. Und seitdem er auferstanden sey von den Todten, so wird gelehrt, gebe er das ewige Leben Allen, die an ihn glauben. Sollten nun von dieser Wirkung seines Sterbens und Auferstehens bereits während seiner irdischen Erscheinung reale Zeugnisse gegeben werden, so können dieselben nur darin bestehen, daß er einmal Werke vollzieht, kraft deren der Satan ausgeworfen wird (vgl. Luc. 10, 17. 18.), und andererseits solche, vermöge deren die wesentliche Wirkung desselben aufgehoben und ihr die entgegengesetzte substituirt wird. Jenes sind die Dämonenaustreibungen, dieses die Todtenauferweckungen.

Die Befreiung von Besessenen.

Es ist der Bereich gerade dieser Wunderthaten, innerhalb dessen Straußs die meisten Concessionen gemacht hat. Gleichwie Schleiermacher (Leben Jesu S. 219) eben sie am willigsten gelten läßt, so erklärt auch Straußs (S. 446.), daß, wenn Jesus überhaupt Kranke geheilt habe, so seyen dieß gewiß vornemlich Dämonische gewesen; wenigstens hätten unter sämtlichen Heilungen, die ihm zugeschrieben würden, diese am meisten natürliche Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Freilich fügt er zur Beruhigung hinzu, er wolle damit nicht sagen, daß auch nur eine einzige der einschlägigen Erzählungen einen historisch treuen Bericht gebe; und so läßt er an einer jeden nur so viel Thatsächliches, wie seine psychologischen Ansichten es ihm verstatten. Allein wir haben es eben hier nicht mit Straußs allein zu thun. Auch Andere, die seine Vor-

aussetzungen im Uebrigen keineswegs theilen, haben die Personen, an welchen der Herr diese Thaten vollbracht hat, in einer Weise vorgestellt, mit welcher wir uns zuvor auseinanderzusetzen haben. Es wird gesagt, die s. g. Dämonischen seyen charakteristische natürliche Kranke, deren Leiden die damalige Anschauung nicht in einem abnormen physischen Organismus, auch nicht in natürlichen Störungen des psychischen Habitus, sondern in teuflischer Besessenheit begründet gewähnt. In Wahrheit lägen hier nur Formen der Manie, Fallsucht, Melancholie, Zustände der Contractheit, temporärer Stummheit und Blindheit vor. Wie diese Theologen mit der positiven Seite der Sache zurecht kommen, d. h. wie sie die Schwierigkeit zu beseitigen gedenken, daß sie der offenbaren Meinung der Evangelisten selbst widersprechen: darüber geben sie keine Auskunft. Es will aber doch anerkannt seyn, daß die biblischen Schriftsteller es recht gut gewußt haben, wo sie natürliche Krankheiten vor sich sahen, und daß sie diese sehr wohl von dämonischen Zuständen zu unterscheiden vermochten. Sie reden auch von natürlicher Blindheit, Stummheit, Paralysis; (sie werden auch eine natürliche Manie gekannt haben, so gewiß im A. T., Deuter. 28, 28 — *וְעִוְרִים*, LXX: *παραπληξία, ἑκστάσις διανοίας* — von einer solchen die Rede ist); wenn sie also von besessenen Blinden, Stummen, Gelähmten, erzählen, so werden sie ihre guten Gründe gehabt haben, keine bloß natürlichen Krankheiten vorauszusetzen. Sehen wir aber zu, wie es um die negative Seite der gegnerischen Behauptung steht. Es sind besonders vier Argumente, welche man gegen die Realität einer dämonischen Inhabitation geltend gemacht hat. Man erinnert erstens daran, daß im ganzen A. T. kein einziges Beispiel einer solchen vorkomme; und zweitens betont man den Umstand, daß sich auch in der Gegenwart ein ähnliches nicht aufweisen lasse. Wir bleiben vorläufig bei diesem zwiefachen Bedenken stehen. Die behaupteten Thatsachen sind beide richtig; die Frage ist nur die, ob nicht die genauere Untersuchung ihrer Beweiskraft die Spitze abbrechen dürfte. Untersuchen wir sämtliche Fälle, wo in unseren Evangelien Dämoneninhabitationen zur Erscheinung kommen. Wo finden sie

sich? Merkwürdigerweise nie, auch nicht ein einziges Mal, in Judäa, im Centrum der Theocratie, sondern immer nur an den äußersten Grenzen von Palästina; theils in heidnischen Ländern selbst, theils in denjenigen Palästinensischen Landstrichen, die an das heidnische Gebiet angrenzten, wo die Bewohner mit den Heiden vermischt lebten, in dem *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*, hoch im Norden oder im äußersten Osten. Verfolgen wir das näher. Diejenigen Dämonenaustreibungen, welche uns detaillirter berichtet worden, sind theils an wirklichen Heiden, theils wenigstens auf heidnischem Grund und Boden vollzogen worden. Die Tochter des kananitischen Weibes wird durch eben diese Bezeichnung als Heidin characterisirt; die Haupterzählung von dem Besessenen zu Gadara hat einen rein heidnischen Schauplatz, denn Josephus erzählt ausdrücklich, daß dort nur wenige Juden wie in der Diaspora gelebt hätten, die eigentlichen Bewohner seyen Heiden gewesen. Aber auch die übrigen Dämonischen, denen wir begegnen, befanden sich im oberen Galiläa, größtentheils in der Gegend von Capernaum auf der Straßse von Damaskus; daher denn besonders das 1 Cap. im Marcus, welches die in diesem Theile von Galiläa vollbrachte Wirksamkeit Jesu schildert, vielfach von seinen Dämonenaustreibungen erzählt, vgl. Marc. 1, 27. 32. 34. 39. Innerhalb des eigentlichen Judenthums begegnen wir der Erscheinung von Dämonischen nicht. Bekanntlich haben die Juden das gesammte Heidenthum als dem Satan verfallen betrachtet, während sie sich selbst als das Eigenthumsvolk Jehovas ansahen. Es war dieß keine anmaßende Anschauung, sondern es lag derselben die Wahrheit zum Grunde, daß der Herr sich wirklich Israel zum *λαὸς περιούσιος* erwählt hatte, und daß erst von Zion der schöne Glanz sich auch über die Heiden verbreiten sollte. Die *βασιλείαι τοῦ κόσμου*, welche der Satan Matth. 4, 8. dem Heiland zeigte, waren eben die Heidenländer. Nur hier herrschte derselbe mit unbestrittener Macht, während in Israel Jehova als Herr anerkannt und angebetet ward. So ist es in der Ordnung, daß diejenigen Manifestationen, kraft deren der Satan sein Besitzrecht bekundete (vgl. den significanten deutschen Ausdruck Besessene), nur an Heiden vorkamen, und nur

da, wo das heidnische Wesen mehr oder weniger einflußreich in das Judenthum hineinragte. Dieß letztere konnte — vornemlich in der Zeit seiner strengen Abgeschlossenheit von dem Heidenthum unter dem A. T. — von diesen Erscheinungen nichts aufweisen. Daß dieselben aber später, daß sie namentlich in der neueren Zeit nicht weiter vorkommen: das wird doch Denen nicht auffällig seyn, die es dem Apostel glauben, daß Jesus gekommen sey, *ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, und die davon überzeugt sind, daß er dieses Ziel erreicht habe. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche begegnen uns übrigens Dämonische noch fort und fort. Es gab bekanntlich ein kirchliches Amt von Exorcisten, welche die *πνεύματα ἀκάθαρτα* austrieben⁵⁶). Daß dasselbe insbesondere in heidenchristlichen Gemeinden erscheint und in dem Maße verschwindet, in welchem die Kirche das Heidenthum überwunden hatte: das dürfte auf die angestellte Betrachtung ein bestätigendes Licht zurückfallen lassen. — Man macht drittens gegen die Realität dämonischer Inhabitationen den Umstand geltend, daß Heilungen solcher Uebel zur Zeit Jesu auch durch Andere, als durch Ihn und seine Jünger, vollbracht worden seyen; denn Matth. 12, 27 frage der Herr die Pharisäer, »womit doch treiben *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* die *δαίμονια* aus«? Auch diese Thatsache ist unbestritten. Abgesehen von der citirten Stelle constirt sie aus dem Josephus. Dieser Geschichtsschreiber berichtet im 8 B. der Antiquit. C. 2. § 5 bei der Historie Salomos (Ausg. v. Becker S. 163 des II. Bandes): *παρέσχεν αὐτῷ*

⁵⁶) Die Bemerkung der Apost. Constitutt. (Cap. 8, 26), ein Exorcist könne nicht gewählt werden, denn es sey die Gabe der freien Gnade Gottes in Christo, stellt kaum das Amt in Frage (mit der catechetischen Thätigkeit verhielt es sich ja nicht groß anders); jedenfalls rechtfertigt sie die auch sonst gesicherte Annahme einer von Seiten der Kirche und in ihrem Namen vollzogenen Exorcisirung Besessener. Will man die Dämonischen als solche aus der Bibel bringen: so muß man auch die Anschauung der alten Kirche von den fortdauernden gleichartigen Erscheinungen für abergläubisch erklären; namentlich muß man urtheilen, daß sich dieselbe mit ihrer sonntäglichen Fürbitte für die Energumenen in einem gründlichen Irrthum befunden habe.

μαθεῖν ὁ Θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις. Und er fährt fort von einem gewissen Eleazarus zu erzählen, der in Gegenwart des Vespasian einen Besessenen durch einen Zauberring und durch salomonische Zaubersformeln auf überzeugende Weise geheilt habe. Allein es ist schwer zu begreifen, in wiefern hierdurch irgend ein ernstlicher Zweifel begründet werde. Die *υἱοὶ τῶν Φαρισαίων* in der Matthäusstelle sind Juden, die sich mit der Dämonenaustreibung abgaben, Profession davon machten, vielleicht Reisen dazu antraten, gleich wie andere Pharisäer sich nach Matth. 23. auf die Proselytenjagd begeben haben. Aber daß es solche jüdische Exorcisten gab, professionirte oder privilegirte: das ist ja von keiner weiteren Bedeutung, als daß es jüdische Aerzte gab. Es kommt doch Keinem in den Sinn, aus dem Grunde die wunderbaren Krankenheilungen Jesu an Paralytischen, Wassersüchtigen, Blutflüssigen, Fieberkranken zu verdächtigen, weil auch die Juden diese Krankheiten mit ihren Mitteln, vielleicht hin und wieder nicht ohne Erfolg, bekämpft haben: so darf man auch keinen Schluß gegen die Realität der Dämonenaustreibungen durch Christum aus dem Umstande ziehen, daß man von ähnlichen Versuchen von Seiten der Pharisäer hört. Zumal wir von einem Erfolge derselben nicht das Mindeste erfahren. Von der Mittheilung des Josephus sehen wir ab. Jedermann hat gespürt, wonach sie schmeckt. Aber auch die Stelle Matth. 12, 27. setzt nicht dieß voraus, daß die Pharisäerschüler die Dämonen wirklich ausgetrieben hätten; das *ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν* kann gar wohl das bloße Unterfangen bezeichnen; das *ἐκβάλλειν* geht lediglich auf den Act, nicht auf den Effect. Dagegen wird uns oft in der Schrift von vergeblichen Versuchen erzählt, welche auf diesem Gebiete seyen angestellt worden. Die Stelle Marc. 9, 18. lassen wir bei Seite. Denn wenn es hier von den Jüngern Jesu heisst, *οὐκ ἔσχυσαν*, sie konnten den dämonischen Sohn des bittenden Vaters nicht heilen, so muß man auf Grund der Erklärung des Herrn die Ursache in ihrer *ἀπιστία* suchen. Dagegen weisen wir um so zuversichtlicher auf Apostelgesch. 19, 13. Da heisst es, es seyen durch die Hände des

Apostels Paulus in Asien viele große Thaten geschehen, namentlich auf seinen Befehl die *πνεύματα ἀκάθαρτα* ausgefahren. In Folge dessen hätten etliche umherziehende jüdische *ἐξορκισταί*, namentlich sieben Söhne eines Hohenpriesters *Σκευᾶς*, auch ihrerseits zu den Dämonischen gesprochen: *ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύσσει*, — allein es sey ihnen nicht bloß die trotzig Antwort geworden, *τὸν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι, ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ;* sondern der Besessene habe sich zugleich auf sie gestürzt, sie mißhandelt, so daß sie nackt und verwundet entflohen. — Als die schlagendste Instanz gegen die Realität von Dämonenaustreibungen durch Jesum bezeichnet man viertens das Stillschweigen, welches Johannes darüber beobachte; dieß Schweigen sey um so beredter, je bestimmter gerade das vierte Evangelium die Besiegung des Satans als die messianische Aufgabe erachtet habe. Wenn ein Exeget, wie Meyer, diesen Ausspruch thut, so wundert man sich, daß derselbe die Stelle Marc. 9, 38 nicht besser gewürdigt hat. Hier ist es nemlich gerade Johannes, der Jesu die Klage vorträgt, es habe Jemand Teufel ausgetrieben, ohne sein Jünger zu seyn, er habe sich also in eine Thätigkeit eingedrängt, zu welcher nur der Messias und dessen Jünger berufen seyen. Hieraus geht denn doch hervor, daß auch Johannes die Dämonenaustreibung als eine specifisch messianische Aufgabe, welche Jesus gelöst, betrachtet hat. Allerdings verlangt nun die Thatsache, daß das vierte Evangelium keine Dämonenaustreibungen erzählt, ihre Aufklärung, und zwar eine zutreffendere, als die auf der allgemeinen Auskunft beruhende, daß Johannes überhaupt sparsam in der Relation von Wundern sey, daß er auch keine Heilungen von Aussätzigen, Stummen, Tauben, berichte. Sie bedarf derselben um so mehr, als das vierte Evangelium den Ausdruck *δαιμόνιον ἔχειν* nicht selten gebraucht, C. 7, 19. C. 8, 48. 52. C. 10, 20., aber immer nur in dem Sinne »nicht recht bei Verstande seyn«, und nie in dem Sinne der Synopse. Worin liegt die Erklärung? Für Strauß ist die Thatsache, daß in diesem Evangelium keine Dämonenheilungen vorkommen, ein sicheres Zeugniß für dessen Uechtheit. Einem Jünger Jesu, so

führt er S. 454. aus, könnten die wirklich und ganz unzweifelhaft vorgefallenen Dämonenaustreibungen unmöglich unbekannt gewesen seyn. Wohl aber sey es sehr begreiflich, daß der Verfasser des vierten Evangeliums von ihnen nichts habe wissen wollen; Dämonen und Dämonenaustreibungen seyen in der Zeit, Gegend und Bildungsgeschichte, in welcher und für welche er geschrieben habe, kein guter Ton gewesen; »die ganze Sache war durch Gaukler und Betrüger so in Mißcredit gekommen, daß es das Gerathenste schien, Jesum diesem ganzen Gebiete fern zu halten.« Das Verfahren von Strauß ist gewaltsam; aber noch gewaltthätiger dürfte die Auskunft erscheinen, daß zwischen dem 5. und 6. Cap. des vierten Evangeliums ein Stück verloren gegangen sey, in welchem eine Dämonenaustreibung werde gestanden haben! Das Manco der Dämonenheilungen im Johannes wird sich befriedigender aufhellen lassen. In der That, auch das vierte Evangelium schildert Jesum im Kampfe wider den Satan begriffen. Ja kein anderes Evangelium zeugt von diesem Kampfe so oft und so geflissentlich, wie dieses. Aber dasselbe faßt eine bestimmte Seite des Kampfes in's Auge, die verborgene, welche nicht in die Erscheinung fällt und durch Thatsachen nicht darstellbar ist. Johannes erzählt nicht die Machtüberwältigung des Satans, sondern dessen sittliche Ueberwindung; er schildert nicht den Kampf, der an der Peripherie geführt wird, sondern den, welcher im Centrum vor sich geht. Einmal: der Herr erscheint in dem vierten Evangelium nicht als Der, welcher die Diener des Satans bekämpft, sondern als der Streiter gegen die selbsteigene Person des Widersachers. „*Ἔρχεται ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, — νῦν ἐκβληθήσεται ἔξω.*“ Dagegen die Dämonischen in der Synopse sind nie vom Satan selbst, sondern immer nur von dessen Dienern bewohnt. Der Kampf gegen das Reich des Satans tritt hier nur in seinen Anfängen hervor; der Herr wird lediglich als Der offenbar, welcher einst dem Fürsten dieser Welt den Stofs des Todes geben wird. Sodann: in dem vierten Evangelio schauen wir Christum nicht als Den, welcher die äußeren Wirkungen der Macht des Satans, die äußeren Zeugnisse seiner Gewalt über die Menschen auf-

hebt, sondern als Den, welcher die wesentliche Gewalt desselben vernichtet. Johannes erzählt, wie Jesus die Juden zu ihrer Uebersaschung und tiefsten Erbitterung als Kinder des Satans bezeichne, die nach ihres Vaters Lüsten thäten und demselben im Lügen und im Morden ähnlich seyen. Sie, die Juden, welche meinten, der Satan sey nur an den Heiden mächtig, sie dagegen seyen nicht unehelich geboren, Gott sey ihr Vater, sie mußten es als eine unbegreifliche, unerträgliche Behauptung empfinden, daß sie in einem wesentlichen Zusammenhange mit dem Teufel stehen sollten; daß also Christus, wenn er gegen den Satan kämpfe, gegen sie, und wenn gegen sie, so gegen den Satan streite. Der Herr erwidert ihnen (Joh. 8, 37 ff.), daß der Satan eine äußerliche Herrschaft über sie allerdings nicht besitze, wohl aber eine ethische Gewalt über sie gewinnen könne und gewonnen habe, und daß der Sohn Gottes sie davon befreien müsse. Eben diese Seite der Sache kehrt das vierte Evangelium hervor; darum schweigt dasselbe von der Heilung Dämonischer. Denn Diese sind nichts weniger als solche, die unter dem ethischen Einfluß des Satans gestanden hätten; seine Macht über sie betraf das physische und psychische Leben allein. Darum verfuhr auch die alte Kirche so, daß sie die Dämonischen den Exorcisten zur Heilung überwies, während sie Die, welche sich ethisch dem Satan ergaben, excommunicirt hat. Ananias und Sapphira waren ebensowenig wie Alexander und Hymenäus Dämonische, sondern Satanskinder⁵⁷⁾.

⁵⁷⁾ Es hat uns überrascht zu bemerken, wie Meyer in der jüngsten Auflage seines Commentars den Umstand, daß die Dämonischen nicht gottlos und boshaft erscheinen, als ein fünftes Argument (es ist dieß also die Frucht seiner neuesten Erwägungen) gegen die Realität der Dämoneninhabitation aufführt. Eine schärfere Prüfung desselben hätte doch ganz unausbleiblich zu dem entgegengesetzten Resultate hinleiten müssen. Die kirchlichen Dogmatiker (Gerhard, Quenstedt) haben mit vollem Recht in schärfster Weise zwischen einer obsessio corporalis und einer obsessio spiritualis unterschieden, und mit gleichem Rechte die letztere für die gefährlichere erklärt. Geirrt haben sie nur darin, daß sie die Obsession auf das physische Gebiet beschränkt und nicht zugleich auf das psychische

Die angestellten Betrachtungen werden ausreichend seyn, die gegen die Realität der Dämoneninhabitationen und Dämonaustreibungen aufgestellten Argumente zu entkräften. Damit ist indess für das positive Verständniß der Sache noch wenig gewonnen. Wir wissen darum noch nicht, wie wir es uns vorstellig machen sollen, daß böse Geister, *δαιμόνια*, *πνεύματα πονηρά*, *πνεύματα ἀκάθαρτα*, in der Art Besitz von einem Menschen nehmen mögen, daß sie das ganze Gebiet seines physisch-psychischen Lebens beherrschen, dem Selbstbewußtseyn die Klarheit, der Bewegung die Freiheit rauben, überhaupt das treibende Princip in ihm werden können. Die Einsicht in die Sache erschwert uns vornemlich der Umstand, daß wir die Geschichte der Dämonen nicht so, wie die des Satans selbst, verfolgen können. Den Letzteren kennen wir aus dem A. T.; da begegnet er uns schon auf den ersten Blättern, und die ganze Geschichte desselben hindurch kommt er uns nie ganz aus den Augen. Dagegen was die Dämonen anbetrifft, so treten dieselben eben in der evangelischen Geschichte plötzlich und unvorbereitet auf. Man spricht zwar von früheren Spuren, wenn auch nicht in dem Canon des A. T. (denn die Stelle Jes. 34, 14., wo in der Weissagung der Verwüstung Edoms zwischen den *ὀνοκενταύροις* und *στρουθοῖς* und *σειρήνοις* auch *δαιμόνια* als Mitbewohner der öde gewordenen Stätte vorkommen, gehört ebensowenig hierher, wie die verwandte Baruch 4, 35: *πῦρ ἐπελεύσεται τῇ Ἱερουσαλὴμ παρὰ τοῦ αἰωνίου εἰς ἡμέρας μακράς, καὶ κατοικηθήσεται ὑπὸ δαιμονίων τὸν πλείονα χρόνον*), so doch in den Apocryphen. Nemlich das Buch Tobit scheine Dämonen als Plagegeister zu kennen, die ihren Aufenthalt in dem Menschen nähmen, vgl. C. 6, 8: *ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν*, und damit harmonire die Ansicht des Josephus, welcher de bello jud. B. 7. C. 6. §. 3 (ed. Becker, B. VI. S. 141) von einer wunderbaren Pflanze erzähle, deren Wurzel außer vielen anderen Heilkräften auch die Kraft besessen, ausgedehnt haben. Zu weit geht dagegen Delitzsch, wenn derselbe den dämonischen Gewalten auch über den Geist der Menschen irgend eine Herrschaft zuerkennt.

Dämonische zu heilen. „*Τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια — ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα — τοῖς ζῶσιν εἰσδύμενα, καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας, αὕτη* (diese Wurzel nemlich) *ταχέως ἐξελαύνει, καὶ προσενεχθῇ μόνον τοῖς νοσοῦσιν.*“ Allein diese zerstreuten Spuren leisten uns nicht die mindesten Dienste, und wir sehen uns lediglich auf die Abstractionen verwiesen, die sich aus den evangelischen Erzählungen selbst eruiren lassen. Können dieß freilich nur Lichtblicke seyn, so wird darunter die Lösung unserer Aufgabe, diese Wunder Jesu zu begreifen, nicht wesentlich leiden. Zum Zwecke derselben setzen wir die Anerkennung nicht allein eines Satans, sondern auch einer βασιλεία τοῦ Σατανᾶ voraus, welche bis zur Erfüllung der Weissagung von dem πῦρ αἰώνιον, ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἁγγέλοις αὐτοῦ, (Matth. 25, 41) Bestand behält. Was wir voraussetzen, wird aber in irgend einem Grade durch die vorliegenden Erzählungen selbst ein Siegel empfangen. Als Olshausen vor länger als dreißig Jahren seinen Glauben an die Realität dieser Dämoneninhabitationen und an die Existenz eines Satans schüchtern zu bekennen wagte, da begegnete er dem Erstaunen im Voraus mit der Erinnerung an das Dichterwort, »den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben,« und vermöge der Hinweisung auf eine unleugbar vorhandene Welt voll teuflischer Menschen. Die Berufung war verfehlt; denn die Dämonischen sind eben keine teuflischen Menschen. Wir schliessen anders. Wenn nemlich die vorliegenden Erzählungen nachweislich keine andere Deutung zulassen, als daß Dämonen der Menschen mächtig geworden seyen und daß dieselben der Macht Jesu haben weichen müssen; wenn alle Künste einer anderen Auffassung vollständig gescheitert sind: so fällt von hier aus in der That ein Licht der Bestätigung auf das, was wir in diesem Zusammenhange als Voraussetzung hinstellen.

Die evangelische Geschichte bemerkt zwar wiederholt, daß Jesus häufig Dämonische geheilt habe, vgl. Matth. 8, 16. Marc. 1, 39. Luc. 4, 41. C. 8, 2. u. ö.; allein detailirte Erzählungen darüber finden wir doch nur sechs. Sie sind beinahe alle sämmtlichen

Synoptikern gemeinsam; nur Eine findet sich allein bei Matth., und eine andere nur bei Marc. und Lucas. Gleichen Werth haben dieselben für uns freilich nicht, doch aber hat jede von ihnen ihren eigenthümlichen Werth. Diejenige Erzählung, aus welcher sich hinsichtlich des Wesens der Dämonischen am wenigsten lernen läßt, ist die Geschichte vom kananitischen Weibe. Das gerade Gegentheil gilt von dem grofsartigen Bericht über die Besessenen zu Gadara. In der Mitte stehen die Erzählungen von dem stummen Besessenen, von dem stummen und blinden Besessenen, vom Mondsüchtigen und von dem Besessenen zu Capernaum. Nirgends haben wir genau dieselbe Erscheinung. Bald sehen wir, wie einzelne Organe (Zunge, Auge, Ohr) afficirt sind; bald, wie der ganze leibliche Organismus dämonisch ergriffen ist; bald endlich, wie der Mensch *ὁλοτελῶς*, physisch und psychisch, die Wohnstätte der bösen Geister geworden ist.

Das kananitische Weib. Matth. 15, 21—28. Marc. 7, 24—30.

Wir treten zu der Erzählung mit dem erneuerten Geständniss herzu, daß sie das Wesen des dämonischen Zustandes am wenigsten unter allen diesen Heilungsgeschichten verstehen lehre. Zwar daß hier wirklich ein solcher Zustand vorliegt, darüber kann kein Zweifel seyn. Denn nicht allein die Mutter klagt, *ἡ θυγατήρ μου κακῶς δαιμονίζεται*, und bittet den Herrn, *ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐξ αὐτῆς*, sondern Marc. sagt ausdrücklich, *τὸ θυγάτριον αὐτῆς εἶχεν πνεῦμα ἀκάθαρτον*, und Jesus spricht bei der schließlichen Gewährung, *ἐξελέλυθεν τὸ δαιμόνιον ἐκ τῆς θυγατρὸς σου*. Aber das Kind wird uns nicht vor Augen gestellt, Jesus heilt dasselbe ohne es zu sehen; und Straufs hat weder darin, daß er die That vornemlich als eine Fernheilung beurtheilt wissen will, noch auch mit der Behauptung so ganz Unrecht, daß die vorwiegende Tendenz der Relationen nicht auf die Mittheilung eines Wunders gerichtet sey. Gleichwohl läßt sich ein Zwiefaches aus dem Falle entnehmen, das — wenn es auch keinen neuen Lichtblick giebt — doch die früher entwickelten Anschauungen bestätigt.

Nemlich einmal: ist es ein Kind, welches vom Dämon ergriffen ist, so kann die Inhabitation nicht mit den ethischen Verhältnissen zusammenhangen, sondern mehr mit den physisch-psychischen. Sodann: wenn der Herr von den Hunden spricht, denen man das Brot der Kinder nicht geben dürfe, so harmonirt dieß mit der Voraussetzung, daß dieß Leiden nur dem Heidenthume zugehörig war; denn jene bildliche Bezeichnung der Heiden war den Juden die geläufige. Niemand wird der Deutung, welche Strauß unserer Erzählung gegeben hat, alle Wahrheit bestreiten. Er sagt (S. 220), sie sey als ein Gegenbild des Ganges zu betrachten, den die Verkündigung des Evangeliums in der Folge genommen habe. »Wie durch das glaubenswillige Herbeidrängen der Heidenwelt zum Christenthum endlich das hartnäckige jüdische Vorurtheil gegen ihre Zulassung überwunden worden war: so mußte schon Jesus selbst nach anfänglicher wiederholter Weigerung durch die beharrliche Glaubensdemuth einer Heidin sich haben überwinden lassen, ihr seinen Segen zu spenden.« Aber das Richtige ist mit irrthümlichen Elementen untermischt, und der Grundirrthum ist der, daß eine Geschichte, welche die höchste innere Wahrscheinlichkeit ihrer Realität in sich trägt, für eine mythische Einkleidung erklärt wird. —

Wir würden die nöthige Basis des Vorfalles zerstören, wenigstens den Rahmen vernichten, der das Gemälde umschließt, wenn wir die Bezeichnung *εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος* Matth. 15, 21. dahin auffassen wollten, daß Jesus in das Syrische Gebiet hinübergetreten sey. Davon abgesehen, daß uns sonst kein Beispiel vorliegt, daß Jesus die Grenzen Palästina's überschritten habe (er besuchte zwar Gegenden, wo die Bevölkerung überwiegend eine heidnische war, allein außerhalb des gelobten Landes treffen wir ihn nie): so hätte er auf heidnischem Boden stehend nimmer in dem Tone zu dem Weibe reden können, wie er es hier gethan hat. In ein heidnisches Land eintretend, hätte er seine Fufstapfen auch vom Fette seines Segens müssen triefen lassen, und eine strenge Abweisung bittender Heiden wäre kaum noch thunlich gewesen. Daher erachten wir die Darstellung des Marcus (C. 7, 24.), wo wir

anstatt μέρη vielmehr μεθόρια lesen, für die genauere. Also Jesus verließ das Herz von Galiläa, wo die pharisäischen Nachstellungen immer lästiger wurden, und betrat den Grenzdistrict, welcher Galiläa von dem syrischen Phönizien schied; darum war er aber noch immer auf dem Boden Israels. Nur zu dieser Vorstellung paßt auch der eigene Text des Matthäus, „ἐξελθοῦσα ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων,“ sie trat heraus aus derselbigen Gegend, d. h. sie überschritt die Grenze, sie kam aus dem phönizischen Gebiet herüber in das Palästinensische, in welchem sich der Herr, wenn gleich hart an der Grenze, befand. Die geringe Differenz, daß nach dem Matthäus das Weib Jesum auf dem Wege fand und ihm unter freiem Himmel ihre Bitte nachschrie, während sie nach Marcus in das Haus trat, in welchem der Herr weilte, und ihm zwischen den Wänden fußfällig ihr Anliegen vortrug, — löst sich, ohne daß wir uns zwischen beiden Relationen zu entscheiden hätten. Auch die beiden Blinden (Matth. 9, 27.) schrieten Jesu ihre Bitte auf dem Wege nach, und im folgenden Verse heißt es: und da er heim kam, traten sie zu ihm. So wird ihn auch dieß Weib eine Zeitlang flehend begleitet haben, und ihm dann in das Haus nachgefolgt seyn, wo sie unter Kniebeugung ihr Gesuch wiederholt. Die genauere Vergleichung zwischen dem Matthäus und Marcus nöthigt sogar zu dieser Anschauung; denn Marcus, der die Scene sogleich in das Haus verlegt, beginnt alsbald mit der strengen Rede, die Jesus dem Weibe entgegnet habe, während Matthäus vor derselben die Fürsprache der Jünger, und die an sie, die Jünger, gerichtete Erklärung, daß er nur zu Israel gesandt sey, berichtet. Die Relation des Marcus setzt also erst in der Mitte zwischen dem 23. und 24. V. des Matthäustextes ein, und erläutert sich dahin: Jesus eilt in das Haus, um dort verborgen zu seyn. Allein es gelingt ihm nicht; denn schon hatte ein syrisches Weib von ihm gehört; sie war ihm bereits bitzend auf dem Wege nachgegangen, und drang jetzt in seine unmittelbare Nähe, wo sie den Ruf nach Hülfe inständiger erneuert. Was das Weib selbst betrifft, so wird sie vom Matthäus γυνή χαναναία genannt, dagegen vom Marcus ἑλληνίς, Συροφονικίσσα τῶ

γένει. Beides bezeichnet dasselbe. *Χανααναῖτοι* heißen in der LXX. die Einwohner Palästina's, welche Josua vorfand, und theils ausrottete, theils in den hohen Norden hinaufdrängte. Es liegt mithin in diesem Ausdruck sowohl das *ἑλληνίς*, nach religiöser Seite eine Heidin, als das *συροφοινίκισσα τῷ γένει*, ihrem Vaterlande nach eine Phönizierin. Nach dem Matthäus also hatte das Weib Jesum schon eine Zeitlang mit ihren Bitten verfolgt, — *κύριε, υἱὲ Δαβίδ, ἐλέησόν με*, — Bengel: suam fecerat pia mater miseriam filiae. Das Motiv ihrer Bitte: *κακῶς δαιμονίζεται*, sie ist durch dämonische Einwirkung sehr krank. Aber Jesus schweigt, — ganz gegen seine Gewohnheit. Die Jünger werden ungeduldig und bitten ihn, der Sache ein Ende zu machen, wohl in dem Sinne, er solle dem Weibe ihr Anliegen gewähren. Wenn der Herr auch schweigt, so hat er doch Geduld über ihrem Rufen, — in dem schönen Sinne, in welchem es in der Parabel Luc. 18, 7. von Gott heisst: *μακροθυμεῖ ἐπὶ τοῖς βοῶσιν πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός*. Lästig wird es ihm nicht, die Bitte immer neu anzuhören; aber darum will er dieselbe am wenigsten erfüllen, damit er Ruhe gewinne. Er hat aber einen Grund für sein negatives Verfahren, und er enthüllt ihn Matth. 15, 24. den Jüngern. Nur an sie, die ihn angeredet hatten, ist das Wort gerichtet, nicht an das Weib; auf dem Wege hat er die Erklärung gegeben, nicht im Hause — (in das Haus wird die Scene erst vermöge des *ἐλθοῦσα* V. 25 verlegt). Zum Verständniss des 24. V. ist der Ausdruck *ἀπεστάλην* zu betonen. Kraft desselben beruft sich der Herr auf die Instruction, die er von oben her empfangen habe. Und wir wissen, er war gesandt *εἰς τὰ ἴδια*. Denn war er freilich für den ganzen *κόσμος* gekommen, er als das *φῶς τοῦ κόσμου*, so sollte er doch, was die Pflanzung des Reichs Gottes auf Erden angeht, ausschliesslich unter Israel wirken. Es ist ganz begreiflich, wenn die Juden Joh. 7, 35. in die verwunderte Frage ausbrechen: er wird doch nicht in die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* gehen *καὶ τοὺς Ἑλληνας διδάσκειν*; Das *μαθητεύειν πάντα τὰ ἔθνη* war die Aufgabe der Jünger, wiewohl auch sie das *πρῶτον Ἰουδαίοις* nie ausser Acht lassen sollten und nie ausser Acht

gelassen haben. Es ist eine unhaltbare, die Wahrheit verkehrende Vorstellung, als hätte der Herr sich nur abgeneigt gestellt, um den Glauben zu prüfen oder zu steigern. Die Annahme einer solchen Simulation würde die Heiligkeit seines Bildes trüben. Ein für alle Mal hinweg mit dieser abgebrauchten, wesentlich unfrohen Ansicht, die den Schein der Erbaulichkeit auf Kosten der Wahrheit gewinnt. Nie darf man Jesum nach der eigenen, wenn auch wohlgemeinten Praxis beurtheilen. Allerdings aber stellen sich uns jetzt zwei dunkle Fragen. Einmal scheint nemlich der Herr nicht consequent nach diesem von ihm geltend gemachten Grundsatz verfahren zu seyn. War doch der Centurio Matth. 8. auch ein Heide (keineswegs ein Proselyt, denn er wird ausdrücklich *τῷ Ἰσραήλ* gegenübergestellt). Und doch hat ihm Jesus sofort, ohne Schwierigkeiten zu erheben, seine Bitte erfüllt. Allein es will nicht übersehen seyn, daß dieser Centurio inmitten des Judenthums lebte, daß er eine Zuneigung zu demselben an den Tag gelegt hatte, und in dem Sinne des Apostels ein *Ἰουδαῖος ἐν κρυπτῷ* war. Eine ihm erwiesene Wohlthat war darum keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Zweitens erscheint das Verfahren Jesu gegen die Kananiterin mit der Aeufserung nicht recht vereinbar, die der Herr Luc. 4, 24 ff. nach der Predigt in der Synagoge zu Nazareth gethan hat: viele Wittwen gab es zur Zeit des Elias in Israel, und zu ihrer keiner ward der Prophet gesandt, *εἰ μὴ πρὸς γυναῖκα χήραν εἰς Σάρεπτα τῆς Συρίας*. Wie denn? Mußte er darin nicht die Weisung sehen, auch seinerseits an derselben Stätte bereitwillig eine höhere Wohlthat zu spenden, als daß er nur das Mehl im Gefäß und das Oel im Krüge vermehrt hätte? Allein wir machen nochmals auf das *ἀπεστάλην* im 24. V. aufmerksam. Von dem Elias sagt Jesus selbst (Luc. 4, 26.): *ἐπέμψθη*, d. h. derselbe hatte einen besondern göttlichen Befehl dazu empfangen. Er, der Heiland, hatte diesen Auftrag nicht, sondern innerhalb Israels sollte er sich bewegen, um die verlorenen Schafe aus dieser *αὐλή* zu retten; — also sollte der geschichtliche Anfang der Erlösung geschehen. Er wußte es, daß noch andere Schafe da seyen, die nicht aus dieser *αὐλή* waren, und er wollte

auch sie ἀγαγεῖν, nur aber nicht während seines persönlichen Wirkens auf Erden, sondern nachdem die Voraussetzung zur Sammlung aller Zerstreuten erfüllt worden war, — sein Tod! Vgl. Joh. 11, 52. Und so war sein Schweigen ein wohl motivirtes. Aber unter ein starres Gesetz war er in dieser Hinsicht nicht gebannt; er hatte Macht und Recht, in einem gegebenen Falle die Schranke zu durchbrechen. Nur mußte ein ausreichendes Motiv dazu vorhanden seyn. Und hier lag ein solches vor!

Suchen wir dasselbe aber an der rechten Stelle, suchen wir es nicht in der erneuerten Bitte des Weibes an sich. Dafs der Herr sich endlich hätte erweichen lassen, dafs die wiederholten Schläge die Thür zuletzt geöffnet, dafs das heifssere, glühendere Flehen seinen Widerstand besiegt: dagegen erheben sich wohl noch gewichtigere Bedenken, als der Einspruch der Verheifsung: *κρούετε καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν*. Es bedarf einer anderen Antwort. Die Voraussetzung, dafs Jesus sich anders bestimmt habe, als es seine ursprüngliche Absicht gewesen war, kann an sich nicht befremden; man hat wenigstens keine Ursache, vor den Consequenzen zu erschrecken, welche sich aus ihr ergeben. In irgend einem Sinne müssen die Ordnungen des Herrn schon deshalb wandelbar seyn, weil sein Reich eine Geschichte hat. Nur seine ethischen Gesetze sind ewig unveränderlich und können nie veralten noch überjahren (*παλαιουῖσθαι καὶ γηράσκειν ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* Hebr. 8, 13). Niemand kann ihn daher dazu bewegen, Etwas arges zu gewähren, etwa einen Stein, eine Schlange darzureichen. Was dagegen seine öconomischen Ordnungen angeht, so kann er in den dazu angethanen Fällen dasjenige anticipiren, was erst in einer späteren Phase die Regel werden soll. Es sollte die Zeit kommen, in welcher auch die Heiden aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen durften. Noch war dieselbe nicht erfüllt, und so wies er die bitende Kananiterin ab. Aber wenn sich das Weib in dem Sinne als ein *ἔκτρομα* erwies, in welchem sich ein Paulus so bezeichnet hat: so konnte das *ἔρχεται ὥρα* an ihr zu einem *καὶ νῦν ἐστίν* werden. Es wird sich daher fragen, wodurch sie den Anspruch auf

solche vorzeitige Gnade gerechtfertigt habe. Wir erneuern die bereits eingelegte Verwahrung gegen den Wahn, als ob die Innigkeit, mit der sie zu den Füßen Jesu ihr *κύριε, βοήθει μοι* rief, seinen Widerstand gebrochen habe. Nichts, was auf dem Boden der Natur gewachsen ist, keine Mutterliebe, keine Mutterangst, und wäre sie aus den zartesten Regungen, aus den tiefsten und besten Empfindungen gekommen, hätte dieß vermocht; es bedurfte dazu eines anderen wirksameren Factors. Sehen wir es doch auch mit Augen, daß Jesus ihr erneuertes *βοήθει μοι*, mochte sie in den Ruf immer das ganze Sehnen ihres Mutterherzens legen, mit erneuerter Abweisung erwidert hat. Was also hat ihn umgestimmt? Zum Zwecke der Antwort bedarf es der genaueren Erwägung der ablehnenden Entgegnung. Wir achten auf die Relation des Marcus. Nicht, daß dieselbe von der des Matthäus abweiche: aber sie hat einen Zusatz vor der letzteren voraus, der die Bürgschaft der Originalität in sich trägt. Darnach hat Jesu also angehoben: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*, und erst dann hat er dasjenige mit dem *γάρ* angereiht, was Marcus mit dem Matthäus gemein hat (vgl. Marc. 7, 27). Wir legen auf den Zusatz, namentlich um Eines Lautes, um des *πρῶτον* willen, einen hohen Werth. Das ist es ja, was der Apostel im Briefe an die Römer, nicht allein kraft des wiederholten *πρῶτον Ἰουδαίοις* hervorhebt, sondern was auch der ausführlichen Darstellung des 15. Cap. zum Grunde liegt, die Juden empfangen das Heil um der Gerechtigkeit, dagegen die Heiden um der Barmherzigkeit willen. Der Herr sagt mithin: für die Kinder des Reichs, für die Juden bin ich gekommen; diese müssen zuerst satt werden; ihnen darf ich das Brot nicht nehmen, um es vor die Hunde zu werfen. Und ein Zwiefaches wird dadurch betont. In dem *βαλεῖν τοῖς κυναρίοις* liegt die Verachtung des Brots, ein Mißbrauch der edlen, für bessere Empfänger bestimmten Gabe. In dem *λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων* dagegen der Anspruch, den die Kinder auf dasselbe haben; es ist ihr Brot, (daher *ἄρτος τῶν τέκνων*, wie Matth. 6, 11 *τὸν ἄρτον ἡμῶν δὲς ἡμῖν σήμερον*) —, man darf dasselbe keinem Unberechtigten darreichen. Und mit Beidem war es dem Herrn ein

voller Ernst. Er will nicht etwa sehen, ob das Weib auch demüthig genug sey, diese Rede zu vertragen, ob sie die Vergleichung mit den Hunden sich gefallen lassen werde (— eine Vergleichung, die ohnehin eine sehr gewöhnliche war und keineswegs hinausging über das ganz ähnliche *τελώνης καὶ ἐθνικός*). Er sagt ihr überhaupt ganz und gar nichts anderes, als was er zuvor den Jüngern eröffnet hatte, — »erst den Juden die Wohlthat; spende ich sie den Heiden, so entziehe ich Jenen, was ihnen gebührt, ich würde kein rechter Hausvater seyn, der einem Jeden zutheilt, was ihm zukommt.« Und was entgegnet darauf das Weib? *Ναί, κύριε*, — ja, Herr, darin hast du Recht. Schwierigkeit macht das folgende *καὶ γάρ*. Die bloß philologische Interpretation wird es nie befriedigend deuten. Meyer ist von ihrem Standorte im vollen Rechte, wenn er Luthers bekannte Uebersetzung verwirft und vielmehr erklärt: »ja, Herr, du hast Recht; denn nicht bloß die Kinder sättigen sich vom Brot des Familientisches; er ist so reich besetzt, daß auch die Hündlein ihren Theil davon bekommen; um so unziemlicher wäre es, das Brot der Kinder Diesen zu entziehen, und den Hunden vorzuwerfen.« Allein auf die so verstandene Aeufserung des Weibes wird das erfolgende Lob Jesu sehr befremdend lauten⁵⁸). Luther hat kraft seines »aber doch« einen richtigen Takt entfaltet. Man muß nach dem *ναί, κύριε*, eine Ergänzung machen. »Herr, du hast Recht; aber dennoch beharre ich auf meiner Bitte; du kannst sie mir gleichwohl gewähren, ohne deine Ordnung aufzuheben; denn — um im Tone deines Bildes zu reden — es essen ja die Hündlein u. s. w.« Das Weib giebt zu erkennen, daß sie keineswegs in die Categorie von Israel treten, an dessen Rechten Antheil haben will; sie begehrt nicht, zu Tische zu

⁵⁸) Es heißt nicht, das N. T. aus den Classikern erläutern, sondern dasselbe durch sie verdunkeln, wenn Köster (theol. Stud. u. Krit. 1862), veranlaßt durch eine Mittheilung des Xenophon (Cyrop. 8, 2, 4), die Worte so erklärt: „Mag es seyn, wie du sagst, so wiederhole ich eben darum meine Bitte; denn wie die Herren ihre Hunde durch Bissen von der Mahlzeit zur Anhänglichkeit gewöhnen, so wirst du auch mir, der Heidin, eine dir geringe Wohlthat nicht versagen, und wie dankbar werde ich dir seyn!“

sitzen mit den geladenen Gästen: aber wie Jesus jetzt selbst an die äußerste Grenze von Israel gekommen ist, so kann von diesem Rande des Tisches ein Brocken Brots herabfallen, der auch den ursprünglich Unberechtigten zu Gute kommt, — »den laß mir, da mache einmal eine Ausnahme!« Und hierauf erwidert der Herr — nach dem Marcus: *διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε κτλ.*, nach dem Matthäus: *ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*. Müßten wir uns zwischen dieser doppelten Relation entscheiden: die Wahl wäre schwer. Auf keinen Fall möchten wir die Mittheilung bei Marcus daran geben. Allein es läßt sich sehr wohl denken, daß Beides aus dem Munde Jesu gekommen, daß er gesprochen hat: »o Weib, dein Glaube ist groß, um dieses deines Wortes willen geschehe dir, wie du willst.« In der That beschloß ja die Entgegnung des Weibes eine so schlagende Wahrheit, daß sie das Widerstreben Jesu entwarfen konnte. Sie hatte gesagt: ja, Herr, darin hast du Recht; aber mit dem, was sie entgegnete, hatte sie doch auch Recht. Wir wollen damit nicht sagen, daß der Herr durch die treffende Antwort als solche bestimmt worden sey, dem Weibe willfährig zu seyn; wohl aber hat er ihr nachgegeben um der Herzensstimmung willen, die sich in ihrer Entgegnung kund gegeben hat. Er nennt dieselbe eine *μεγάλη πίστις*. Das ist nicht die *τοσαύτη πίστις*, die er an dem Centurio zu Capernaum gerühmt. Während dieser die hohe Macht Jesu anerkannte, als welcher nichts unmöglich sey, so baute die Kananiterin auf eine Liebe, welche die gesetzten Schranken durchbrechen und einen Strahl ihres Lichts auch auf ursprünglich Unberechtigte könne gleiten lassen. Auch die Demuth ist in beiden Fällen eine differente. Jener meidet demüthig die unmittelbare Nähe Jesu, denn er hält sich unwerth, den Herrn unter seinem Dache zu empfangen. Diese erkennt demüthig den Mangel ihrer Ansprüche an; aber eben auf die Basis der eingeräumten Anspruchslosigkeit gründet sie die erneute Bitte; sie drängt die Consequenzen der Demuth durch den siegreichen Glauben zurück, ohne daß die Demuth selbst darunter irgend litt. Hierin eben steht die *μεγάλη πίστις*, die Jesus rühmt, woran er sich freut, und die er lohnt. —

Erst durch die Schlußworte bei Marcus werden wir wieder daran erinnert, daß uns die Heilung einer Dämonischen vorgelegen hat. Insofern bildet gegen diese Erzählung diejenige ein recht eigentliches Gegenstück, in welcher uns der dämonische Zustand mit allen seinen Schrecken unmittelbar vor die Augen gestellt wird.

Die Besessenen zu Gadara. Matth. 8, 28 — 34. Marc. 5, 1 — 20.

Luc. 8, 26 — 39.

Ueber die Stätte der Begebenheit ein kurzes Wort. Die Manuscripte differiren zwischen Gadara, Gerasa und Gergesa. Da uns von einer Stadt Gergesa nichts weiter bekannt ist, als daß Origenes sie eine *πόλις ἀρχαία* nennt, ohne darüber weitere Rechenschaft zu geben; da ferner die Stadt Gerasa in Arabien liegt und weder ein Meer noch einen See in der Nähe hat: so wird wohl die Lesart *Γαδαρηνῶν* (auch der Cod. Sin. hat *Γαζαρηνῶν*) als die richtige anzuerkennen seyn. Gadara war die auf einem Berge belegene Hauptstadt der Provinz Peräa, südöstlich vom Genezareth. Von ihr ist die ganze umliegende Gegend *ἡ Γαδαρίς* (Strabo), *ἡ Γαδαρίτις* (Josephus), oder (in unserm Texte) *ἡ χώρα τῶν Γαδαρηνῶν* genannt. Die Stadt, in welche die Hirten (Marc. 5, 14) die Nachricht brachten, war Gadara selbst, die *θάλασσα*, in welche die Schweine sich stürzten, das galiläische Meer, und der Schauplatz des Wunders also die am Meere gelegene Strecke der Gadaritis. Uns ist diese Ortsbestimmung insofern wichtig, als die Bevölkerung hier eine vorwiegend heidnische war; — seit dem Tode Herodis d. Gr. gehörte die Stadt Gadara zur Provinz Syrien. Jesus war mit den Jüngern nach einer längeren Thätigkeit in Galiläa nach dem Jenseit herübergefahren — *ἥτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας* Luc. 8, 26; und sofort als er das Schiff verlassen (*εὐθέως* Marc. 5, 2), das Land betreten (*ἐπὶ τὴν γῆν* Luc. 8, 27), hebt der Vorgang an. Strauß hat sich zu dem »unnützen« Worte (S. 448) hinreißen lassen: »Diese Erzählung sey das Prachtstück unter den evangelischen Besessenen-geschichten, mit allem Möglichen und Unmöglichen reichlich ausgestattet.« Ja sie ist ein Gemälde voll von der Majestät des Herrn,

voll göttlicher Weisheit und göttlicher Kraft. Hat doch der Critiker selbst sich genöthigt gesehen, die Haltbarkeit der von Baur entwickelten Anschauung zu bezweifeln, als sollte die Erzählung die Bekehrung der Heidenwelt und die Einsetzung des Heidenapostolats allegorisiren; sogar dazu ist er bereit, einen zum Grunde liegenden Kern factischer Wahrheit in der Darstellung der Evangelisten anzuerkennen, — nur daß derselbe freilich »in das Ungeheuere und Abenteuerliche hinaufgeschraubt sey.« In Wahrheit ist es aber nur ein einziger Punkt, an welchem er ernstlichen Anstofs nimmt, ein Punkt, von welchem es sich zeigen wird, daß derselbe völlig unanstößig sey. —

Ueber die unerhebliche Zahlendifferenz in den Berichten gehen wir schnell hinweg. Nach dem Matthäus begegnen Jesu zwei Dämonische, nach Marc. und Luc. nur Einer; Lucas nennt denselben ausdrücklich einen *ἀνὴρ ἐκ τῆς πόλεως*, d. h. einen in der Stadt Gadara ansässigen Mann. Die Differenz erledigt sich hier ebenso leicht, wie in der früher betrachteten Erzählung von den beiden Blinden bei Jericho. Dort sprach Marcus auch nur von Einem, weil er den Namen desselben kannte; hier war der Umstand, daß Einer von diesen Dämonischen der Stadt Gadara als Bürger angehörte, der ausreichende Grund, ihn allein zu nennen, selbst wenn er nicht — was wahrscheinlich ist — der am heftigsten Ergriffene, am stürmischsten Hervortretende sollte gewesen seyn. Alle drei Evangelisten beginnen die Scene mit dem Begriffe *ἀπαντᾶν* oder *ὑπαντᾶν*, es habe also eine Begegnung zwischen dem Herrn und dem Dämonischen Statt gefunden. Als etwas Zufälliges haben wir zwar diese Begegnung nicht zu beurtheilen; aber intendirt war sie weder von dem Herrn noch von dem Kranken. Der Besessene ging nicht darauf aus, bei Jesu Erlösung zu finden, und der Herr, wenn gleich er nach vollbrachtem Werke dem Genesenen gebietet, in seiner Heimath die ihm widerfahrene Wohlthat zu verkündigen, war nicht zum Zwecke des messianischen Wirkens, sondern wie es scheint um einer Ruhestunde willen nach Peräa gekommen. Die ganze Berührung Jesu mit der Gadaritis ist singulär. Der Besessene fürchtet

Ihn, und doch zieht es ihn unwiderstehlich zu dem Heiland hin; nach seiner Heilung begehrt er, bei dem Helfer zu bleiben, und es wird ihm versagt. Wiederum ermahnen die Gadarener selbst den Herrn, ihre Gegend alsbald zu verlassen. Diese eigenthümliche Mischung einer anziehenden und abstoßenden Kraft, die hier von Jesu ausgegangen, wird uns im Verständniß des Vorgangs fördern. Vor der Hand nimmt aber der geschilderte Zustand des Dämonischen unsere ganze Theilnahme in Anspruch. Marcus und Lucas setzen uns durch ihre detailirte Darstellung zur Vollziehung einer deutlichen Vorstellung in den Stand. Die dämonische Inhabitation war in diesem Falle eine vollendete. Da war kein einzelnes Organ dämonisch eingenommen, auch nicht allein der ganze Leib, sondern ebenso die Psyche; wie denn dieß *ὁλοτελής* durch die sinnvolle Bezeichnungsweise des Marcus (C. 5, 2) „*ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*“ gedeutet wird; — also ein Mensch, welcher ganz in die Sphäre des *πνεῦμα ἀκάθαρτον* gebannt war, ohne die straff angezogenen Bande seiner Herrschaft durchbrechen zu können. Und zwar, sagt Lucas, sey dem schon lange so, *ἐκ χρόνων ἱκανῶν*, oder wie es nachher heißt, *πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηροπάκει αὐτόν*, — schon seit Jahren hatte sich der Dämon seiner räuberisch bemächtigt, ihn mit sich fortgerissen. Die hervorragenden Erscheinungen sind diese. Zunächst war der Zustand der einer Wildheit (im Gegensatz gegen die Civilisation). Der Dämonische litt keine Kleider an sich, er ertrug es nicht in den Wohnungen der Menschen, es trieb ihn hinaus auf die Berge, wo er sich Tag und Nacht aufhielt, *εἰς τὰς ἐρήμους*, in die menschenleeren Gegenden. Aber diese Wildheit war zugleich gepaart mit der Unnatur; er that was selbst ein uncivilisirter Mensch unterläßt; denn sein Lieblingsaufenthalt ist in den Gräbern (aus einem solchen stürzt er nach dem Matthäus Jesu entgegen), also an Stätten, wo Niemand gern weilt, wogegen die Natur ein Grauen empfindet, und die vornemlich für den Juden (und er war ein solcher) wegen ihrer verunreinigenden Kraft abominabel sind; ja er verwundet sich selbst, schlägt sich mit Steinen, wüthet gegen sein eigenes Fleisch. Endlich erscheint er voller Tücke und Bosheit, er trachtet nach Schaden;

man hatte ihn mit Stricken und Ketten binden müssen; aber jene hatte er zerrissen und diese zerrieben; die Gegend, wo er sich aufhielt, war daher allgemein gemieden, Niemand konnte sie passiren (*ἰσχύειν*), er wurde *χαλεπός*, eine wahre Landplage. Wir wissen es wohl, daß alle diese Erscheinungen — ob bei einander in demselben Individuum, das lassen wir auf sich beruhen — noch immer in dem Zustande der Tobsucht und Raserei vorkommen; die Psychiatrie mag im Stande seyn, viele solche Fälle anzuführen. Allein wo die Erscheinungen als ganz ähnlich nachgewiesen sind: da kann ihr Grund noch immer ein sehr differenter seyn. Sie können natürlich und physisch, sie können aber auch dämonisch begründet seyn. Wäre nicht die letztere Annahme hier die richtige, so würde das Verfahren Jesu als ein Gaukelspiel erscheinen. Man bezeichnet es zwar als die Kunst des Seelenarztes, in des Kranken thörichte Vorstellungen einzugehen: aber der Herr war eben kein Psychiater, wie ein Mensch es ist. Und daß es hier mehr galt, als einen Irren von einer ihn beherrschenden »Idee« (Bleek, Synops. II. S. 374), von einer wahnwitzigen Einbildung zu befreien: das liegt in der weiteren Darstellung der Evangelisten ganz unläugbar vor Augen. Nemlich der Kranke eilt zu Jesu, fällt ihm zu Füßen, und bittet ihn gleichwohl inständigst, verschone mich! Wer unternimmt es, diesen Widerspruch aus einem bloßen Irrsinn zu erklären? Den Bittenden hielt ja nichts ab, in den *μνήμασιν* zu bleiben, wenn er denn doch vor Jesu sich fürchtete, Qualen von ihm erwartete! Warum hielt er sich nicht fern? Durch flehentliche Bitte will er sich vor dem bewahren, was er selbst mit Leichtigkeit verhindern kann, — denn nicht Jesus war auf ihn, sondern er auf Jesum eingedrungen. Hier kann es nicht ausreichen, eine bloße Verrückung des Denkvermögens, eine Verschrobenheit der Vorstellungsweise zu statuiren: hier hilft nur die Voraussetzung einer wirklichen Duplicität der Person und des Willens. Der Kranke hat noch ein Bewußtseyn um sein wahres Selbst; in diesem Momente flammt dasselbe in ihm auf, ohne daß er freilich im Stande ist, es rein und kräftig festzuhalten. Indem er sich Jesu zu Füßen wirft: handelt

der unterdrückte, gefangen genommene eigne Wille, derselbe hat sich aufgerafft, sich für einen Augenblick den Banden des Dämon ent-rissen. Aber indem er die Zeichensprache der Kniebeugung in das ausdrückliche Wort übersetzen will, macht der Dämon seine Gewalt über ihn geltend, und zwingt ihn, eine andere Bitte auszusprechen, als die er in den Tiefen seines wahren Bewußtseyns hegt. Der Mensch beugt sich bittend vor dem Herrn: der Dämon verkehrt in seinem Munde die Bitte in das Gegentheil, — laß mich in Ruh', heile, befreie mich nicht! Durch die Befreiung wäre der Mensch erlöst, der Dämon aber gebunden worden. Namentlich die Worte, welche Marcus (C. 5, 7) aus dem Munde des Dämonischen referirt, lassen sich lediglich unter der bezeichneten Voraussetzung verstehen. *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* —: in diesem Tone kann kein hilfsbedürftiger Mensch zu Jesu, dem von Gott gesalbten und gesandten Helfer aus dem Elend, reden. Ein solches Wort konnte der Herr wohl seiner Mutter entbieten, um die Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Gedanken zu deuten; aber kein Kranker kann dasselbe im Sinne der Abwehr dem Arzt entgegen. Wahrheit hat es eben nur für den Dämon, welcher von dem Sohne Gottes allerdings durch eine unübersteigliche Kluft geschieden ist. Wiederum gehört der Fortgang der Rede nicht dem Dämon an; weder das Bekenntniss, daß Jesus der Sohn des Allerhöchsten sey, noch auch das *ὁρίζω σε*, das *δέουαί σου*. Zwar daß der hier vor ihm Erscheinende kein Anderer, als Jesus, und daß dieser Jesus der Sohn Gottes, des Allerhöchsten, sey: das konnte der Kranke nicht aus sich selbst wissen, sondern nur der Dämon⁵⁹⁾. Aber nicht der Dämon konnte ihn als

⁵⁹⁾ Welche Verlegenheiten dieser Zug denjenigen Auslegern bereitet, die beharrlich einen natürlichen Wahnsinn voraussetzen, liegt in den Commentaren zu Tage. Da soll bald die Erscheinung Jesu auf den Unglücklichen in seinem aufgeregten Zustande einen so gewaltigen Eindruck gemacht haben, daß er ihn als ein übermenschliches Wesen ansah; bald müssen die Evangelisten Marcus und Lucas insofern ungenaue Referenten seyn, als sie die namentliche Anrede willkürlich hinzugesetzt hätten; oder es wird gar angenommen, daß der Irre schon früher Etwas von der Per-

solchen bekennen und beschwören, sondern auf seinen Antrieb nur der Kranke. Das Erkennen und Wünschen die Sache des Dämon, das Bekennen und Bitten die des Kranken. Zweifelhafter könnte man hinsichtlich der Subjectbestimmung in der verlautenden Bitte *μή με βασανίσῃς* seyn. Allein auch dieß hat seinen guten Grund. Denn wirklich mußte nicht allein den Dämon, sondern ebenso den Kranken, die Empfindung der Pein durchgehen; den ersteren darum, weil er den Stärkeren über den Starken vor sich sah, den letzteren deshalb, weil er — die Sehnsucht nach Erlösung im Herzen — mit unfreiwilligem Munde das entgegengesetzte Begehren deuten muß. Es gehört in der That eine Entschlossenheit dazu, von wirren Aeufserungen des Wahnsinns zu sprechen, wo jeder Laut, jede Wendung, bei der Annahme eines dämonischen Zustands zum buchstäblichsten Rechte kommt. Jedenfalls weiß sich Der aus den »verworrenen« Reden zu vernehmen, an den sie unmittelbar gerichtet sind. Er ist nicht wie betreten von unerklärbaren Widersprüchen, sondern er kennt den Sinn des unterdrückten Geistes, er versteht die *στεναγμοὶ ἀλλάλῃτοι* desselben. Und er erklärt seinen Entschluß, die unnatürliche Verbindung aufzuheben. Wir sagen: er erklärt seinen Entschluß. Dieß liegt nemlich in den Worten Luc. 8, 29, *παρήγγειλεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ, ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου*, — eine Darstellung, welche vor der Relation des Marcus, daß Jesus gesprochen habe „ἐξελθε!“ den Vorzug der größeren Genauigkeit hat. Auf ein decisives Gebot wäre sofort der Erfolg eingetreten, und doch blieb derselbe hier vor der Hand noch aus. Das *παρήγγειλεν* (welches weder plusquamperfectisch noch überhaupt als ein der Bitte des 28. V. bereits vorausgegangener Act aufzufassen ist⁶⁰⁾) deutet die an den Dämon ergehende Ankündigung, daß fortan

son und Wirksamkeit Jesu gehört habe. Die ganz richtige Bemerkung von Meyer, „Matthäus stelle offenbar die Sache so dar, daß die Dämonen schon ihrer Natur nach in Jesu den Messias, ihren gefährlichsten Feind, unmittelbar erkennen,“ vermögen wir mit seinen anderweitigen Anschauungen über die Dämonischen nicht zu vereinigen.

⁶⁰⁾ Die Partikel *γάρ* kommt darum doch zu ihrem vollen Rechte; sie

seines Bleibens in diesem Menschen nicht mehr sey. Gleichwie der ungerechte Verwalter durch die Erklärung: du kannst hinfort nicht mehr Haushalter seyn, noch nicht wirklich entsetzt, noch nicht entlassen war aus Haus und aus Amt, wie er vielmehr noch Verfügungen zu treffen im Stande war: so wird es hier dem Dämon nur in gewisse Aussicht gestellt, — bald mußt du von diesem Menschen lassen, du bist die längste Zeit in seinem Besitze gewesen; aber ausgetrieben war er damit noch nicht, ja es blieb noch Raum zu einer vorausgehenden Erörterung. Der Herr fragt: wie heissest du? welchen Namen trägst du? Die Frage so wie die erfolgende Antwort »Legion« erfordert ihre Erklärung. Hinsichtlich der ersteren hat wohl Olshausen das Richtige gesehen, wenn er die Tendenz derselben in der Kräftigung des Selbstbewußtseyns auf Seiten des Kranken sucht: »besinne dich darauf, wer du bist!« Erwägt man, wie die Aeufserungen des Dämonischen ebensowohl eine Trübung als auch ein momentanes Aufflammen des klaren Bewußtseyns um seine Persönlichkeit verrathen hatten, so erscheint die Frage: welchen Namen trägst du? wer bist du? durchaus an ihrem Orte. Was aber die Antwort und deren Begründung angeht (Marcus: ὅτι πολλοί ἐσμεν· Lucas: ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰς ἡλθεν εἰς αὐτόν), so ergiebt dieselbe, daß nicht Ein Dämon, auch nicht ihrer Sieben, wie bei der Maria von Magdala, sondern eine ganze Schaar den Menschen in Besitz genommen. Der Ausdruck λεγεών — (derselbe findet sich zwar bei späteren Juden häufig zur Bezeichnung einer grossen Zahl, aber dem A. T. ist er fremd und er datirt von der römischen Militärsprache) ist uns in sofern wichtig, als wir auch durch ihn in das Heidenthum versetzt werden. Dagegen der Gedanke einer Einwohnung so vieler πνεύματα ἀκάθαρτα in Einem Menschen wird uns durch kein uns zu Gebote stehendes Analogon erschlossen. Die nahe liegende Betrachtung, daß in Einem Herzen viele Laster bei einander seyn können, weisen wir deshalb entschieden ab, weil wir nicht einmal

will genau auf den βασανισμός bezogen seyn. Diese Empfindung war vorhanden, sprach sich aus: — „es war nemlich der unverhohlene Entschluß des Herrn, der Dämon solle diesen Menschen verlassen.“

eine Verwandtschaft zwischen dem dämonischen Zustande und der sittlichen Depravation einräumen. Aber der Aufschluß, welchen der Herr in einer später zu betrachtenden Erzählung über eine ganz eigentliche *οἰκία* des Satans, über eine disciplinirte Schaar, die ihrem Haupt und Herzog Folge leiste, ertheilt, ebenso der Fall, welchen er als möglich setzt, daß Ein *πνεῦμα ἀκάθαρτον* sieben andere in den sorglosen Menschen einführen könne, schützt nicht minder die unmittelbar sich aufdrängende Auffassung, wie sie den Stab bricht über die Gewaltthat von Straußs, als hätte der zweite und der dritte Evangelist den Zug erdichtet, um kraft desselben die Substruction für die spätere Mittheilung zu gewinnen, daß die Dämonen die ganze Heerde in Besitz genommen. — Mit der Antwort, welche der Kranke der Frage des Herrn entgegnet, verbindet er eine Bitte. Ehe wir den Inhalt derselben erwägen, lassen wir uns die Weise, in welcher Marcus und Lucas sie einführen, zur Bestätigung bereits gewonnener Anschauungen dienen. Nemlich bei beiden Evangelisten lesen wir: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλά*, er drang fortdauernd in ihn; — er, nun wer denn? Doch der Kranke! Und was erbat derselbe? *ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ*, — *αὐτούς*, — wen denn? Ja doch *τοὺς δαίμονας*! Allein der Leidende wird kaum für seine Peiniger eine Fürsprache eingelegt haben! Nein; nur sein Mund spricht unfreiwillig, wider Willen eine Bitte aus, die einem fremden Interesse dienen soll; und im allertraurigsten Sinne erfüllt sich hier das Wort: du bist sein Mund, er ist dein Gott. Bald darauf finden wir daher auch das *παρεκάλεισαν* dem *παρεκάλει* substituirt, — eine Vertauschung, welche durch das näher formulirte Gesuch vollkommen motivirt ist. Was nun die verlautende Bitte selbst anbetrifft, so geht dieselbe in ihrer anfänglichen allgemeinen Fassung bei dem Marcus dahin: *ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας*, dagegen lautet sie bei dem Lucas: *ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*. Beides ist im Wesentlichen dasselbe. Die Relation des Lucas enthält nur die Consequenz von der des Marcus. Der Ausdruck *ἄβυσσος* findet durch die Stelle Apocal. 9, 1 ff. seine Erläuterung. Hier ist nemlich von einem Brunnen des Abgrundes, den ein Stern

vom Himmel mit einem ihm dargereichten Schlüssel aufgethan, die Rede. Wenn es sich auch nicht in Abrede stellen läßt, daß der Ausdruck im N. T. überhaupt im Sinne des ἡνῶ , des Reichs der Todten, vorkommt (vgl. Röm. 10, 7: $\text{τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον} — \text{τουτέστιν ἐκ νεκρῶν ἀγαγεῖν}$): so haben wir doch in unserer Erzählung, auf Grund und im Lichte der apocalyptischen Stelle, an die bodenlose Tiefe zu denken, welche den dämonischen Mächten zugehört, an dasselbe, was das N. T. sonst mit Ausdrücken wie τάρταρος bezeichnet hat⁶¹). Es giebt nun eine Communication zwischen diesem ἄβυσσος und der Erde. Und zwar können die finstern Gewalten ebenso aus dem Abgrund empordringen (so Apoc. 9), wie sie zu einem Herniedersteigen in denselben können genöthigt werden. Das Letztere greift in dem vorliegenden Falle Platz. Die Dämonen wissen es, daß sie diesem Schicksal schließlicly nicht entgehen werden; aber erst an der ἡμέρα κρίσεως sind sie desselben gewärtig, und jetzt erachten sie es als ein vorzeitiges. Daher Matth. 9, 29 ihre Klage über das πρὸ καιροῦ , daß der βασανισμός im ἄβυσσος , der ihnen freilich gewiß ist, bereits anheben soll; und ebendaher ihre Bitte: μὴ ἔξω τῆς χώρας! So allgemein gestellt war dieselbe freilich unerfüllbar; sie konnten es selbst unmöglich erwarten, daß ihnen Jesus gestatten werde, ihre Wohnung in einem anderen Menschen zu nehmen. Allein sie geben dem Gesuch auch sofort eine begrenzte Bestimmtheit. Da befand sich eine Heerde weidender Schweine an dem nahen Berge (Marcus giebt die Zahl derselben auf circa zweitausend an), und sie bitten den Herrn, daß er ihnen

⁶¹) Gewiß wollen wir nicht von einem eigentlichen unterirdischen Wohnorte der Dämonen reden. Allein wenn Hofmann (Schriftbeweis I. S. 453) die bekannten Stellen in den Briefen Petri und Judä nicht auf den Satan und dessen Engel, sondern auf Geister bezieht, welche in wesentlich anderer Weise gesündigt hätten, als Satan, und daher auch wesentlich andere Strafe erlitten: so halten wir diese Distinction für unmöglich. Der βασίλεια τοῦ Θεοῦ steht die Eine $\text{βασίλεια τοῦ σατανᾶ}$ gegenüber. $\text{Πνεύματα πονηρά, δαιμόνια}$, welche dieser letzteren nicht zugehörten, welche nicht unter diesem $\text{ἄρχων τῶν δαιμονίων}$ ständen, kann es nach dem N. T. überhaupt nicht geben.

gestatte, in diese Thiere einzugehen; — καὶ εὐθέως, sofort und unbedenklich, giebt ihnen Jesus die Erlaubniss.

Die Schwierigkeiten, welche an diesem Punkte entstehen, die Eine, wie der Herr die begehrte Erlaubniss habe ertheilen können, die Andre, wie die Dämonen einen derartigen Wunsch hätten hegen und deuten mögen, haben beide eine mannichfache Erledigung von Seiten der Exegeten und Apologeten gefunden. Man würde auf die erstere schwerlich so viel Fleiss und Mühe verwendet haben, wenn man hinsichtlich der getödteten Thiere die durch die Autorität des Apostels Paulus vollkommen geschützte Frage aufgeworfen hätte, μή τῶν χοίρων μέλει τῷ Θεῷ; und wenn man in Bezug auf den Verlust ihrer Besitzer auf die absurden Consequenzen aufmerksam gewesen wäre, zu welchen die Beanstandung des Verfahrens Jesu Angesichts des göttlichen Waltens über die irdischen Güter der Menschen führen würde. Die zahlreichen Versuche, die Integrität des sittlichen Charakters Jesu in dem vorliegenden Falle zu wahren, waren daher, wie verschiedene Ausgangspunkte sie auch genommen haben, ebenso überflüssig nach ihrem Motive wie sie sich in ihren Resultaten als unbefriedigend erwiesen haben. (Die Voraussetzung einer bestraften Gewinnsucht schmeckt nach den evangelii infantiae; auf einem Eifer für die Satzungen des Gesetzes betreffen wir den Herrn sonst nie; und die Betrachtung, daß ein Mensch mehr sey, als viele Thiere, ist so lange eine unzutreffende, als die Nothwendigkeit dieses Preises zum Zwecke seiner Rettung nicht erwiesen ist). Bengel hat die Entbehrlichkeit dieser apologetischen Anstrengungen durch die Bemerkung dargethan: damnum daemonibus adscribendum, non Domino; quem quis cogeret, impedire daemonas? Noch evidenter resultirt dieselbe aus dem Umstande, daß die Gadarener selbst sehr weit davon entfernt gewesen sind, den Herrn für die Beschädigung ihres Eigenthums verantwortlich zu machen. Wenn sie ihn bitten, ihre Grenzen zu verlassen, so geschah dieß nicht aus der Besorgniss ähnlicher und größerer Verluste, sondern aus ganz anderen, tief innerlichen Motiven. — Eine ernstlichere Erwägung erfordert aber allerdings der zweite Punkt. Es ist dieß

die Stelle, an welcher Straufs den Angriff gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Vorgangs unternommen hat. Er läßt sich (a. a. O. S. 449) so vernehmen: wenn Jemand auch die Besetzung menschlicher Seelen durch böse Geister denkbar finde, so könne er sich doch ein gleiches Verhältniß derselben zu Thierseelen nicht leicht vorstellen; und selbst wer sich diese Vorstellung noch zumuthe, müsse sofort an dem Widerspruch Anstoß nehmen, der in dem angeblichen Benehmen der bösen Geister liege. »Erst sollen sie sich, um nicht in den Abyssus oder außer Landes zu müssen, die Zuflucht in den Thieren erbeten, unmittelbar darauf aber, als ihnen die Bitte gewährt war, diese Bleibstätte selbst zerstört haben.« So würden wirkliche Teufel nicht gehandelt haben; nur eine Sage oder Dichtung habe in einen solchen Widerspruch verfallen können, sofern dieselbe sich bei Entwerfung der Züge von verschiedenen Zwecken und Rücksichten habe leiten lassen. Wenn es uns darum allein zu thun wäre, diese Critik abzuweisen: so würde sie selbst uns die erwünschtesten Waffen zur Anticritik dargereicht haben. Im Interesse der Sache ziehen wir es vor, sofort das positive Verfahren einzuschlagen. Die Betrachtung nimmt nicht den richtigen Ausgangspunkt, wenn sie bei der Frage anhebt, wie sich das Eingehen der Dämonen in Thiere solle denken lassen⁶²⁾; man muß statt dessen den Grund zu ermitteln suchen, aus welchem die Dämonen diesen Wunsch gehegt. Nach dieser Seite aber hat der Herr selbst in einer anderen Erzählung die ausreichende Erläuterung ertheilt. Er sagt Luc. 11, 21, wenn ein *πνεῦμα ἀκάθαρτον* von dem Menschen ausgetrieben sey, so durchwandle dasselbe *τόπους ἀνύδρους, ζητοῦν ἀνάπαυσιν καὶ μὴ εὗρισκον*. Was liegt in den Worten? Antwort: daß es den Dämonen unerträglich sey, ohne Behausung zu bleiben.

⁶²⁾ Für Olshausen mußte es der Hauptanstoß seyn, daß Menschliches und Animalisches hier zu sehr identificirt erscheine. Derselbe hatte es eben nicht erkannt, daß der dämonische Zustand nicht dem ethischen, sondern lediglich dem psychisch-physischen Gebiete angehört. In Folge dessen ist seine ganze Ausführung (Comment. I. S. 306 ff.) unklar und unhaltbar ausgefallen.

Volle Befriedigung finden sie freilich nur im Besitze eines Menschen; wird ihnen dieser entrissen: so ziehen sie es, anstatt in der Wüste (d. h. ohne eine Wohnungsstatt) zu seyn, bei weitem vor, wenigstens in Thieren ihre Ruhe zu finden; haben sie dann doch irgend ein, wenn auch verächtliches Domicil ⁶³). Und Jesus gewährt den Wunsch. Der Erfolg ist der, daß die ganze Heerde dem Meere zueilt und in demselben ihren Tod findet. Die Evangelisten hätten sich nicht correcter und präciser ausdrücken können, wenn sie die Vorstellung wecken wollten, daß die Catastrophe in Kraft des Eingehens der Dämonen in die Seelen der Thiere erfolgt sey. Jeder Versuch, dieselbe auf Rechnung des dämonischen Menschen zu schreiben, scheitert an den Worten wie sie lauten. Aber begründet denn diese der biblischen Darstellung allein entsprechende Auffassung irgend ein gerechtes Befremden? Befremdet würden wir uns vielmehr dann fühlen, wenn sich die Creatur ohne Widerstreben gefügt, wenn sie ihre Besitzergreifung von Seiten dieser Gewalten ruhig geduldet hätte. Ihre Selbstvernichtung dünkt uns der allerbegreiflichste Zug der ganzen Erzählung zu seyn. Den Menschen kann der Dämon weit bringen; er kann ihn zu einem wilden Leben, zum Wüthen gegen sein eigenes Fleisch treiben: zum Selbstmorde kann ihn nur Satan verführen, oder ein natürlicher Wahnsinn verblenden. Anders verhält es sich mit dem Thier. Diese *κτίσις* ist nur dem Menschen unterthänig gemacht, und sie unterwirft sich ihm, wenn auch oft *οὐχ ἐκούσα — ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάζαντα*. Sobald sich eine andere, als die menschliche Gewalt des Thieres bemächtigt, wenn ein Dämon dasselbe in Besitz nimmt: so entzieht es sich dem unerträglichen Zwange durch Selbstvernichtung. Der

⁶³) Schelling hat die Petrinische Stelle „*διάβολος ὡς λέων ὠρνόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίη*“ (1 Petr. 5, 8) zur Vergleichung empfohlen. Auch hier erscheine der Satan dürstend nach einer Wirklichkeit, die er nur kraft der Beherrschung eines fremden Willens gewinnen könne. Gegen die Vergleichung als solche haben wir nichts Erhebliches einzuwenden. Im Uebrigen aber legen wir gegen die Identificirung eines vom Satan Verführten mit einem Dämonischen erneuerte Verwahrung ein.

Trugschluss von Straufs fällt mit der falschen Prämisse dahin, daß er das, was die That der Thiere ist, als die Absicht der Dämonen betrachtet hat. —

Die Evangelisten statten endlich noch einen mehr oder minder ausführlichen Bericht über die Erfolge des Vorganges ab. Die Hirten der ertrunkenen Heerde machen denselben in der Stadt und auf dem Lande bekannt. Die Bewohner eilen hinaus, und überzeugen sich zunächst davon, daß der einst Dämonische jetzt heil sey. Ihn, der sonst unbekleidet und ruhelos umhertobte, finden sie gelassen zu Jesu Füßen, und wie der Augenschein lehrte σωφρονοῦντα (σῶς in Bezug auf den φρόν, in der Selbstmacht des Bewußtseyns; nicht σῶφρων im ethischen, sondern im psychologischen Verstande). Sie lassen es sich (Marc. 5, 16) von den Zeugen erzählen, wie es mit der Heilung zugegangen sey. Aber anstatt ihre Freude daran zu haben, und gleich jenen Samaritern (Joh. 4, 40) Jesum um ein längeres Verweilen zu bitten: ermahnen sie ihn dringend, ihre Grenzen zu verlassen. Sie scheuen (Marc. 5, 15 ἐφοβήθησαν, vgl. Luc. 5, 8—10) die Nähe des heiligen, mächtigen Gottessohnes. Und Jesus geht. Innerhalb des Judenthums hätte er dem Gesuche nicht willfahren können. Denn dieweil er ἐν τοῖς ἰδίοις war, mußte er, so lange es Tag war, das Licht unter ihnen scheinen lassen. Es liegt auch kein Beispiel vor, daß ihm von Seiten Israels eine solche Zumuthung wäre gemacht worden. In der Gadaritis hat er dagegen nicht eigentlich wirken wollen, wenigstens hat er nicht zu diesem Zwecke die Landschaft betreten. Es konnte ihm daher genügen, durch diesen Fall dafür gesorgt zu haben, daß die daselbst wohnenden Israeliten von ihm erfuhren, damit im ganzen Umfange des Palästinensischen Judenthums keine Seele wäre, welche nichts von ihm gewußt. Aber nicht dem natürlich sich verbreitenden Gerüchte überläßt er die Vermittlung, sondern er erwählt sich dazu ein Rüstzeug. Ὁ δαιμονισθεὶς (von Lucas erklärt, ὁ ἀνὴρ, ἀφ' οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια, der ehemals Dämonische; — wie Σίμων ὁ λεπρός, der einst vom Aussatz geheilt worden war) bat ihn, bei ihm bleiben zu dürfen. Die bloße Dankbarkeit hat diesen Wunsch gewiß

nicht erweckt. Es ist Thatsache, daß auch sonst gerade Dämonische nach ihrer Befreiung sich zur stetigen Nachfolge Jesu gedrungen fühlten. Von der Maria Magdalena wird uns dieß Luc. 8, 2. ausdrücklich erzählt. Nur in seiner unmittelbaren Nähe wissen sie sich gesichert vor der Rückkehr eines Zustandes, der ihnen mit seinen Schrecken unvergeßlich ist. Aber der Herr entsendet ihn mit einem Auftrag. Er soll der Verkündiger seines Namens in der Diaspora der Dekapolis werden. Und nicht allein der Erfolg dieser Thätigkeit desselben, sondern viel vollständiger der Umstand hat den erschienenen Messias verklärt, daß *ὁ καταδυναστευόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου* (A. G. 10, 38), *ὁ ἐσχηκὼς τὸν λεγεῶνα* (Marc. 5, 15), in einen frommen, sanften, begeisterten Evangelisten verwandelt worden ist.

So reichen Gewinn uns die betrachtete Erzählung für die richtige Anschauung von dem dämonischen Zustande auch eingetragen, so war es doch mehr der Weg der Abstraction, auf welchem wir die Resultate erreicht haben, als daß ein lehrhaftes Wort aus dem Munde Jesu selbst verlautete. Aber wir sind im Besitz eines Falles, wo der Herr mit eigenen ausdrücklichen Erläuterungen hervortritt. Er war durch geäußerte Verdächtigungen zu denselben veranlaßt worden. Zwar das konnte Niemand leugnen, daß er die Dämonen wirklich austreibe; aber es hieß, er bringe es mit Hülfe ihres Obersten zu Stande. Schon früher einmal (Matth. 9, 32—34) hatten die Pharisäer den gleichen Vorwurf leise zu erheben gewagt; jetzt wiederholen sie ihn lauter und zuversichtlicher, und Jesus geht ausführlich auf denselben ein⁶⁴).

⁶⁴) Es läßt sich sehr wohl denken, daß dieser Vorwurf dem Herrn von Seiten der Pharisäer wiederholentlich gemacht worden sey. Wir haben mit Bedacht gesagt, daß derselbe Matth. 9, 34 mehr leise erhoben werde; wird doch auch hier nur von dem *ἄρχων τῶν δαιμονίων* überhaupt gesprochen, ohne daß der Ausdruck *Βεελζεβοὺλ* verlautete. Aber gesetzt den Fall, diejenigen Ausleger hätten Recht, welche (wie namentlich Bleek) für die Identität beider Erzählungen eintreten: so würde die Critik dadurch nicht das mindeste Material zur Verdächtigung des Matthäus gewinnen.

Der blinde und stumme Besessene. Matth. 12, 22—29.

Auch Marcus (C. 3, 22—27) und Lucas (C. 11, 14—22) erstatten Bericht von diesem Vorgang; aber keiner der Evangelisten hat das vorliegende Leiden näher charakterisirt; wir erfahren eben nur, ein Dämon habe den Kranken mit Blindheit und Stummheit geschlagen, und durch die Macht Jesu sey es geschehen, daß der Geheilte wieder redete und sah. Es kam ihnen so wenig auf den Vorfall an sich an, daß Marcus die geschichtliche Veranlassung völlig übergeht, und Lucas nur ganz summarisch von einem dämonischen Stummen erzählt, welchem die Gabe der Sprache zurück-erstattet worden sey. Statt dessen war ihnen die Unterweisung von hoher Wichtigkeit, welche der Herr unmittelbar erfolgen läßt. Nachdem nemlich das erstaunte Volk in die Worte ausgebrochen war: sollte dieser nicht Davids Sohn seyn? da traten die Pharisäer mit der Anklage hervor: ἐκβάλλει δαιμόνια ἐν τῷ Βεελζεβούλ, ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, und Jesus widerlegt sie. Wir wollen uns indess die Basis, auf welcher das Eine wie das Andere ruht, nicht ganz entgehen lassen. Es muß doch ein merkwürdiger, eclatanter Erfolg gewesen seyn; sonst würde das Volk nicht in die Frage des keimenden Glaubens ausgebrochen seyn, sonst würden es die Pharisäer nicht für nöthig erachtet haben, diesen Eindruck zu paralisiren. Aber in der That, — blind und stumm zugleich: das hat sich im natürlichen Laufe wohl schwerlich einmal realisirt. Jesus hat Blinde geheilt und Stummen geholfen: einer Vereinigung dieses zwiefachen Mangels gegenüber sind wir auf Grund der Erfahrung

Wenn nemlich der Evangelist seine Gründe hatte, in das reiche Gemälde der Wunderthätigkeit Jesu C. 8. und 9. auch diesen Fall einzureihen und dessen hohe Bedeutung vermöge des mitgetheilten Pharisäerurtheils in das rechte Licht zu stellen: so konnte er sich in einem späteren Abschnitt seiner Schrift, wo er andere Tendenzen verfolgt, wo er die Entwicklung des Hasses gegen den Herrn erläutern will, veranlaßt sehen, aufs Neue auf eine Begebenheit zurückzukommen, die in das Wesen, das Wachsthum und die Grundlosigkeit dieser Feindschaft einen tiefen Einblick vermittelte.

verlegen. Wo Ein Sinn dem Menschen fehlt, da pflegt sich der Andere gleichsam zum Ersatze zu schärfen, dafern nicht etwa der Eine zu dem Anderen (wie das Sprechen zum Hören) in dem Verhältniß der Abhängigkeit steht. Begreiflich wird diese Anomalie nur unter der Voraussetzung einer dämonischen Ursache: — der hier hülfreich eingreift, erweist sich mithin unwidersprechlich als den Stärkeren über die Dämonen, ja über den ἄρχων derselben selbst. Es erscheint uns sehr erklärlich, daß die Ausleger dem Ausdruck Beelzebul seit dem Hieronymus zum Theil sehr sonderbare, weit hergeholte Deutungen gegeben haben. Wenn die Bedeutung desselben schon aus sprachlichen Gründen keine andere seyn kann, als »dominus domicilii«: so scheitert jede abweichende Erklärung an dem jedesmaligen Zusammenhange, in welchem er vorkommt (vgl. Matth. 10, 25. οἰκοδεσπότην, Βεελζεβοῦλ, οἰκιακούς)⁶⁵). Aber wir begreifen es vollkommen, weshalb man so beharrlich hinter diesem Namen eine zur Schmähung und Beschimpfung gereichende Bedeutung gewittert hat. Unter der Voraussetzung der richtigen Auffassung desselben erscheinen nemlich die Pharisäer in dem Lichte nicht allein der tiefsten Böswilligkeit, sondern auch der äußersten Beschränktheit. Sie sagen ja dann etwas Widersinniges, was sich selbst widerlegt; sie können unmöglich der Meinung seyn, daß sich der Satan dazu hergeben werde, sein eigenes Reich zu beeinträchtigen. Und doch müssen sie diese Meinung ausgesprochen haben, denn eben die Unhaltbarkeit derselben weist ihnen der Herr ebenso schlagend wie nachdrücklich nach. Für uns ruht nun das wesentliche Interesse nicht auf dieser Ueberführung als solcher, son-

⁶⁵) Was namentlich die vorliegende Stelle angeht, so ist der Zusatz ἄρχοντι τῶν δαιμονίων (Matth. 12, 24) augenscheinlich nichts anderes, als die Erklärung von Βεελζεβοῦλ. Man ist mit Recht auf den Mangel des Artikels aufmerksam geworden. Dieser Mangel bürgt dafür, daß der Zusatz nicht irgend Etwas neues von dem Beelzebul prädiciren, sondern nur den Inhalt des Namens deuten will. In der Relation des Marcus (C. 3, 22) steht der Artikel; da ging aber auch ein Βεελζεβοῦλ ἔχει voran, — „er hat den Beelzebul, und in diesem ἄρχων τῶν δαιμονίων treibt er die Dämonen aus.“

dern viel vollständiger auf den Eröffnungen, die wir über das Reich des Satans, über die Dämonen und über die Dämonischen empfangen. Sie sind uns um desto werthvoller, als die Theorie von einer Accommodation Jesu an jüdische Vorstellungen so vollständig zurückgelegt ist, daß kein neuerer Ausleger es mehr wagt, sich auf diese unmögliche Auskunft zurückzuziehen. Die Worte, deren sich Marcus zur Einleitung der Rede des Herrn bedient, *ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς* (C. 3, 23), mag man immerhin mit Meyer von »versinnlichen-
 den Analogis« verstehen, und sie vornehmlich auf die Ausdrücke *βασιλεία, πόλις, οἰκία* beziehen: allein die Annahme, daß sich Jesus in bloßer Bildersprache bewege, ohne daß diesen Bildern Realitäten entsprächen, verstößt gerade gegen den neutestamentlichen Gebrauch von *παραβολή* entschieden. Die »Versinnlichung« geht nur auf die Beweisführung als solche: die Begriffe selbst haben auf dem Gebiete, auf welches wir gewiesen werden, die vollste Wahrheit und Wirklichkeit. Der Herr bezeugt zuerst die Existenz einer *βασιλεία τοῦ Σατανᾶ*. Da wir nun einerseits die Vorstellung einer *βασιλεία* nicht vollziehen können, ohne Unterthanen, die einer Stadt nicht, ohne Bürger, die eines Hauses nicht, ohne Hausgenossen zu setzen: so schauen wir durch die Worte hindurch in ein Reich böser Geister, jener *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Ephes. 6, 12. Und da wir andererseits eine *βασιλεία* nicht ohne eine *βασιλεύς* zu denken vermögen: so ergiebt sich die Anschauung, daß die Vielheit der *πνεύματα ἀκάθαρτα* von Einem an der Spitze stehenden Willen geleitet werde, in dessen Namen sie ausgehen, in dessen Auftrage sie handeln, dessen Interesse sie dienstbeflissen wahrnehmen. Aber ebenso bezeugt der Herr es zweitens, daß diese *βασιλεία τοῦ Σατανᾶ*, so wenig sie auch *καθ' ἑαυτῆς* gespalten ist, gegenwärtig doch ihrem sicheren Verfall entgegengehe, ja schon so gut wie gestürzt und gebrochen sey. Die Partikel *ἢ* (Matth. 12, 29) will nemlich keineswegs ein neues Argument anfügen, um den etwa noch zurückgebliebenen Zweifel niederzuschlagen; — gegen diese Auffassung sträubt sich nicht allein die Darstellung bei Marcus und Lucas, sondern der Matthäustext selbst. Der Fortschritt basirt augenschein-

lich auf dem unmittelbar vorhergehenden ἔφθασεν ἔφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Nicht im apologetischen Tone redet der Herr weiter, sondern er verkündigt das herbeigekommene Himmelreich; und zwar thut er dieß nicht mehr ἐν παραβολαῖς, sondern mit Worten der Schrift des A. T. Er weist auf Jes. 49, 24 ff. Es wird in dieser Stelle Israels künftige Erlösung in folgender Weise geweissagt: »du wirst es erfahren, daß ich der Herr bin, an welchem nicht zu Schanden werden, die auf mich harren. Kann man auch vom Starken den Raub nehmen, und sind die Gefangenen Dessen, der Recht hat, loszumachen? Ja, spricht der Herr, es sollen auch die Gefangenen dem Starken genommen und der Raub des Tyrannen los werden; denn ich will mit deinem Haderer hadern und deine Kinder erlösen; und ich will deine Plager speisen mit ihrem eigenen Fleische.« Der prophetische Abschnitt enthält die Ausdrücke, deren der Herr sich bedient, in solcher Vollständigkeit, daß das Eingeständniß von Bleek, die Stelle möge dem Lucas insonderheit vor Augen gestanden haben, nicht ausreicht. Ὁ ἰσχυρός ist nicht »irgend ein Starker«, »mit welchem es der τίς zu thun hat« (Meyer), sondern der Starke, den der Prophet im Sinne hat, der Eine mächtige Zwingherr, von welchem alle Plage und Gebundenheit, aller Druck kommt, und von dessen Herrschaft das herbeigekommene Himmelreich die Gefangenen erlösen will. Derselbe hat also seine οἰκία oder αὐλή, er ist bewaffnet, und führt eine sorgsame Aufsicht über τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. Das sind alles keine Bilder und Gleichnisse, sondern treffende Bezeichnungen realer Dinge in der βασιλεία des ἰσχυρός. In irgend einem Sinne kann man es einräumen, daß unter der οἰκία die Welt zu verstehen sey. Ist doch von dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου die Rede, und sagt doch der Apostel: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Allein nicht umsonst ist gerade von der οἰκία, von Haus und Hof, also von der Wohnstätte die Rede, in welcher der Hausherr das Hausrecht handhabt. Wir haben daher an die Sphäre zu denken, in welcher der ἰσχυρός auf augenscheinliche, in die unmittelbare Wahrnehmung fallende Weise als der Besitzer waltet. Eben die δαιμονιζόμενοι selbst befinden sich in dieser οἰκία und sind

diejenigen Gefangenen des Zwingherrn, denen Luc. 4, 19. die ἄφρεσις verkündigt wird; sie sind seine σκεύη, ὑπάρχοντα, σκῦλα. Zwischen den drei Ausdrücken darf schlechterdings nicht sachlich unterschieden werden. Zwar heisst Paulus einmal σκεῦος ἐκλογῆς, ein Rüstzeug im Dienste Gottes; zwar kann σκῦλον auch eine Waffe meinen: hier ist an Organe des Mächtigen ebenso wenig zu denken, wie an die Mittel zur Bethätigung seiner Gewalt; die Dämonen selbst bleiben im gegenwärtigen Falle ganz ausser Betracht. Es handelt sich lediglich um den Eigenbesitz; ὑπάρχοντα wird derselbe genannt, sofern er dem Zwingherrn noch gehört, und σκῦλα (לְבָשִׁים, לְבָשִׁים), sofern er ihm als Beute abgenommen worden ist. — Aus dem Umstande, dass er die Dämonischen aus der οἰκία des Beelzebul ausführe, der Freiheit wiedergebe, heisst nun der Herr die Pharisäer den Schluss ziehen, dass das Reich Gottes herbeigekommen sey. Ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς, — sie sehen also kein blosses Zeichen oder Merkmal, dass dieß Reich im Kommen begriffen sey, sondern ein Zeugniß liegt ihnen vor Augen, dass dasselbe schon wirksam geworden, dass der ἰσχυρότερος bereits auf dem Plane sey. Er hat den Starken bereits gebunden, sonst wäre er ja nicht im Stande, die Güter desselben ungehindert zu nehmen, sein Haus zu entvölkern. Mit dem πεποιθέναι Satans ἐπὶ τῇ πανοπλίᾳ αὐτοῦ hat es ein Ende. Er ist nicht mehr im ruhigen und unbestrittenen Besitze, es steht ihm nicht mehr wohl an, zu sprechen: wehe dem, der mir das Meine antastet! Auf das Verbum δῆσῃ, das nur Matthäus und Marcus haben, während Lucas demselben das allgemeinere νικήσῃ substituirt, ist vornehmlich zu achten. Man muß sich nur hüten, dasselbe weder hier noch in der Stelle Apocal. 20, 2. auf einen Einzelact, vollzogen in einem bestimmten Momente, zu beziehen. Die Dämonenaustreibungen durch Jesum verhalten sich zu dem δῆσαι gerade so wie die Dämonenaustreibungen von Seiten der Jünger zu dem πεσεῖν Satans ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Luc. 10, 18. Der Nerv dieses δῆσαι ruht eben in der offenbar und wirksam gewordenen Person des ἰσχυρότερος. Weil der ἰσχυρός einen ἰσχυρότερος gefunden hat, welcher dazu erschienen ist, den Kampf mit ihm aufzunehmen; weil

der Letztere in der prävalirenden *ἰσχύς* die Garantie seines endlichen Sieges über den Widersacher besitzt: so ist derselbe bereits gebunden; er kann keinen wirksamen Widerstand leisten, er muß sich alle Beschränkungen gefallen, sich nehmen lassen, was er früher *ἐν εἰρήνῃ* besaß, früher, wo keine äquipollente, geschweige denn prävalirende Macht vorhanden war, die es ihm streitig hätte machen können. Jetzt muß er es unthätig und rathlos ansehen, wie ihm eins seiner *ὑπάρχοντα, σκεύη*, nach dem andern geraubt und zu einem *σκῦλον* in der Hand eines fremden Besitzers wird; seine Mittel reichen gegen den *ἰσχυρότερος* nicht aus, Diesem gegenüber sind alle Waffen seiner *πανοπλία* stumpf und wirkungslos. Er sieht die allmähliche Entvölkerung seiner *οἰκία, πόλις, βασιλεία* vorher, — bis daß er völlig außer Besitz wird gesetzt worden seyn, so daß der Ruf des Triumphes gilt: *ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*, Apoc. 12, 10. Die unbefangene exegetische Durchforschung unseres Abschnittes kann schlechterdings zu keinen andern Resultaten führen. Aber wollte sich Jemand im Ernste schämen, dieselben anzuerkennen und anzunehmen? Einer solchen Scham dürfte eine Frage, zu welcher die Schlußmittheilung des Lucas (C. 11, 27—28) Veranlassung giebt, wirksam entgegenzutreten; nemlich die Frage, ob wir nicht lieber auf die Seite jenes Weibes treten wollen, welches, als der Herr diese Rede vollendet hatte, in tiefster Ergriffenheit in den Preis ausbricht: selig ist der Leib, der dich geboren und die Brüste, die du gesogen hast; noch richtiger, ob wir es nicht vorziehen, den von Jesu selbst in schöner und sinnvoller Correctur der Weibesworte gesprochenen Macarismus zu rechtfertigen: ja selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren; ob wir nicht darin eine größere Befriedigung finden, als wenn wir uns von Strauß auf die Analoga bei dem Josephus und auf die von Philostratus über den Apollonius von Tyana erzählten Märchen verweisen lassen. Die kurze Erzählung von einer Dämonenaustreibung, die sich bei dem zweiten und dritten Evangelisten findet, ist uns in einer sehr speziellen Beziehung von Werth.

Die Heilung des Besessenen zu Capernaum.
 Marc. 1, 23. Luc. 4, 33.

Die Begebenheit ist geschehen, während der Herr in der Schule zu Capernaum im Lehrgeschäft begriffen war. Was dieselbe eigenthümlich auszeichnet, ist nicht der Umstand, daß der Dämon Jesum erkennt, *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ*, daß er ihn fürchtet, seine Gegenwart als eine Pein empfindet und die *ἀπώλεια* von ihm besorgt; — dieß Alles ist uns, nachdem wir die Geschichte zu Gadara erwogen haben, nichts Neues; nur nach Seiten des *οἶδά σε τίς εἶ* erinnern wir aufs Neue an die lehrreiche Parallele Apostelgesch. 19, 13. Ebenso wenig wollen wir auf einem Punkte beruhen, von welchem die Gadarenererzählung allerdings nur eine leise Andeutung gegeben hatte, — auf dem Gelüste des Dämon, den Menschen, den er verlassen mußte, schließlic noch zu verwunden, wenigstens zu peinigen — *σπαράξαν* —; denn dieser Zug wird alsbald in einem anderen Vorfalle seine ausführliche Besprechung und eine bessere Erledigung finden, als welche Strauß demselben zu Theil werden läßt, der dieß Mal echt rationalistisch sagt, »der Glaube des Kranken an Jesum habe in dem Augenblicke der Bedrohung des Dämon unter gewaltigen Zuckungen eine Crisis bewirkt, die dem krankhaften Zustand ein Ende gemacht.« Sondern hervorleuchtend ist in der vorliegenden Erzählung das Verfahren des Herrn Marc. 1, 25. Er spricht hier kein einfaches *ἐξελθε ἐξ αὐτοῦ*, er ertheilt nicht lediglich den wirksamen Befehl, der Dämon solle den Menschen verlassen; sondern er fügt die Weisung hinzu: *φίμωθήτι!* Dieselbe will aber keineswegs auf das *ἀνέκραγεν*, auf den gewaltigen dämonischen Schrei bezogen seyn. Wäre diese Annahme die richtige, so würde das V. 26. erfolgende *κραῖται φωνῇ μεγάλῃ* nicht mehr haben Statt finden dürfen. Sie kann also nur auf den Inhalt der dämonischen Worte gehen. Der Herr will nicht, daß der Dämon ihn als den *ἅγιος τοῦ Θεοῦ* verkündige. Aber es ist dieß nicht in dem Sinne zu verstehen, in welchem er seinen Jüngern und anderen Gläubigen verboten hat, es auszubreiten, daß er der Messias sey; die Absicht

ist vielmehr diese: die Dämonen sollen seine Würde nicht deuten. Aus diesem Munde mag er keinen Preis. Sie, die Dämonen, sollen zittern und weichen, und nur dadurch, daß sie weichen, den Ruhm Christi vermehren, nicht dadurch, daß sie ihm mit ihrem Munde Zeugniß geben. Zu vgl. die schlagende Stelle Marc. 1, 34.: *οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδειςαν αὐτόν*. Von Menschen und Engeln will Christus bekannt werden als Der, welcher er ist: die Dämonen sollen auch bekennen, aber schweigend.

Der Umstand, welchen diese Erzählung vermöge des *σπαράξαν* eben nur berührt hat, findet eine ausführliche Beleuchtung in der letzten der gegenwärtigen Gruppe noch zugehörigen Begebenheit.

Der Mondsüchtige. Matth. 17, 14 ff. Marc. 9, 14 ff. Luc. 9, 37 ff.

Nur weil es einmal hergebracht ist, bedienen wir uns des überschriftlichen Ausdrucks, ohne darum das vorliegende Leiden im Sinne der modernen Sprechweise beurtheilen zu wollen. In dem Texte hat die Bezeichnung keinen weiteren Halt, als daß der Vater des kranken Kindes (Matth. 17, 15.) die Erklärung abgibt, *ὁ υἱός μου σεληνιαζεται καὶ κακῶς πάσχει*. Er mochte beobachtet haben, daß sich die Paroxysmen an den Mondwechsel zu knüpfen pflegten, — eine Beobachtung, die indess auch bei anderen, namentlich bei natürlichen Krankheiten gemacht wurde; denn die *σεληνιαζόμενοι*, welche Matth. 4, 24. in bestimmter Unterscheidung von den *δαιμονιζόμενοις* aufgeführt werden, haben offenbar nur an einer natürlichen Störung des leiblichen Organismus gelitten. In dem gegenwärtigen Falle legen wir auf den Ausdruck um so geringeren Werth, als sich weder Marcus noch auch Lucas (ungeachtet der Neigung des Letzteren zu technischen Bezeichnungen) desselben bedienen; Jener redet von einem *πνεῦμα ἄλογον* (V. 25 auch *κωφόν*); bei Diesem erfahren wir überhaupt nur von einem *πνεῦμα*. Sämmtliche Evangelisten geben dem Vorfall eine und dieselbe sehr bestimmte Stelle, nemlich unmittelbar nach der Verklärung Jesu. Der Herr hatte die drei bevorzugten Jünger mit sich auf den Berg genommen. Dort war das *ὄραμα* erfolgt. Mit ihnen herniedersteigend redet er

von dem Ausgang, welchen Johannes der Täufer genommen habe, und von dem ähnlichen Schicksal, das Ihn selbst in dieser Welt ereilen werde. Alle diese Bilder der Zukunft mit ihren Schrecken und mit ihrem Glanze weichen aber plötzlich dem unmittelbaren Rechte der Gegenwart. Der Stelle nahe, wo er die Neun zurückgelassen hatte, bemerkt Jesus nach der genauen Relation des Marcus eine Unruhe im Kreise der Seinen, einen Wortwechsel zwischen ihnen und den Schriftgelehrten. Er fragt das Volk, das ihn staunend⁶⁶⁾ kommen sah und ihm mit ehrerbietigem Grusse nahe trat, nach der Ursache. Wenn wir die Frage in einem Affecte ausgesprochen achten: so ist dieß deshalb nicht in den Text hineingelegt, weil dieselbe nicht an die Jünger selbst, sondern an Diejenigen gerichtet ist, die seine Stimme zunächst erreichen konnte. »Was habt ihr mit meinen Jüngern?« so forscht Der, welcher auch über diese Neun die Rechenschaft geben wollte „ἐφύλαξα αὐτούς“, im Ton und in der Hast der besorgten Liebe. Und es tritt ein Mann auf, welcher die Ursache und die weitere Entwicklung der vorhandenen Unruhe darlegt. »Ich habe die Veranlassung dazu gegeben; ich habe einen Sohn, einen einzigen Sohn (Luc. 9, 38), den habe ich dir vorführen wollen, damit du einen Einblick nähmest in sein Elend (ἐπιβλέψαι, vgl. Apostelgesch. 4, 29 ἐπίδε). Aber deine Jünger haben es nicht vermocht, diesem Leiden ein Ende zu machen.« Es ist dieß der Punkt, an welchem Strauß das Motiv zur Erdichtung der Erzählung entdeckt zu haben meint. Er sucht (S. 451.) zu zeigen, die Tendenz sey, die Stärke der Wunderkraft Jesu in's Licht zu stellen; die Jünger erscheinen unfähig zu einer Hülfe, die Er selbst alsdann

⁶⁶⁾ Die Mittheilung Marc. 9, 15 „εὐθέως πᾶς ὁ ὄχλος ἰδὼν αὐτὸν ἐξεθαμβήθη“ schildert das Volk als betreten durch die plötzliche Gegenwart des Herrn, keineswegs bloß als überrascht, am wenigsten als freudig überrascht durch seine etwa unvermuthete Erscheinung. Der Grund jener Betretenheit ruht in Aeüßerungen, welche so eben in dem Wortwechsel zwischen den Schriftgelehrten und den Jüngern über den abwesenden Jesus, namentlich über sein Vermögen, die Dämonen zu bannen, werden gefallen seyn.

mit Leichtigkeit schaffe. Ein solches Messen des Meisters an seinen Jüngern habe in der Art der hebräischen Prophetensage gelegen. Auch Elisa habe einst den Sohn seiner sunemitischen Wirthin, den sein Diener Gehasi vergeblich aufzuwecken versucht, vermöge seiner höheren Kraft vom Tode errettet, 2 Kön. 4, 8 ff. Gleichwohl scheint diese Auskunft den Critiker selbst nicht recht befriedigt zu haben. Er fühlte wohl, daß er die Geschichte des Elisa für seine Zwecke nachgerade in einem Umfange ausbeute, der seine Theorie um allen Credit bringen mußte. Indem er daher das Geständniß ablegt, daß in der That hin und wieder Jesus das zu Stande gebracht haben möge, was seinen Jüngern unmöglich war: so hat er den kaum entdeckten Schlüssel der Erklärung selbst wieder hinweggeworfen. Und das war einem Vorgang gegenüber, welcher die Erschütterung der Zeugen ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ Θεοῦ (Luc. 9, 43) zur Folge hatte, auch gewiß das Gerathenste.

Wir wenden uns zunächst zu der Schilderung des vorliegenden Leidens. Das πνεῦμα heißt ἄλαλον, d. h. der Knabe stand unter der Macht eines Dämon, welcher ihn der Sprache beraubte. Der Ton ruht indess nicht hierauf, sondern auf anderen Erscheinungen. Die Inhabitation des Dämon äußerte sich nemlich nicht stetig, sondern in vorübergehenden Paroxysmen (ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ, — ob die Periodicität durch das kindliche Alter erklärt werde, sey vorläufig nur als eine Vermuthung hingestellt): diese aber waren dann von der entsetzlichsten Art. Ἐξαίφνης κράζει (Luc. 9, 38), das Kind erhebt plötzlich ein unnatürliches Geschrei, — καὶ σπαράσσει αὐτὸν μετ' ἄφροῦ, d. h. der Geist (— der Wechsel des Subjects hat sich uns bei dem Vorfall zu Gadara als ein begreifliches Characteristicum der Dämonischen ergeben —) der Geist reißt ihn mit Schaum, er erregt solche Convulsionen, daß der Knabe wie ein Schäumender erscheint; καὶ μόγις, sichtlich ungern, läßt er von ihm ab, und das nur unter Schlägen, συντριβόν, der Knabe trägt Spuren davon, Wunden, Schäden, — wohl nicht wie jener Gadarener, der sich mit Steinen schlug, sondern durch Fall oder Stoß. Aehnlich und noch anschaulicher ist die Schilderung bei Marcus: ἀφρίζει καὶ

πρίζει τοὺς ὀδόντας, der Schaum steht ihm vor dem Munde und er knirscht mit den Zähnen, *καὶ ξηραίνεται*, er schwindet sichtlich dahin, siecht dem Tode entgegen. Die mit dieser Beschreibung seines Jammers verbundene Klage des Vaters, daß den Jüngern ungeachtet ihrer Bereitwilligkeit zur Hülfe die Heilung mißlungen sey, findet in der Darstellung des zweiten Evangelisten ihre befriedigende Erklärung. Als nemlich der Herr den Befehl ertheilt, bringet mir den Kranken her: da habe das *πνεῦμα* den Knaben mit sonderlicher Gewaltsamkeit ergriffen, so daß er sich auf der Erde wälzte und schäumete. So wird es auch damals geschehen seyn, als die Jünger den Heilungsversuch anstellten. Dieser fürchterliche Ausbruch wird sie in dem Grade afficirt haben, daß sie um alle Ruhe und Besonnenheit kamen, daß die psychische Erregtheit die Kraft ihres Geistes zurückdrängte; solchen Mächten gegenüber mißtrauten sie ihrem Vermögen, wurden muthlos und verzagt. Das konnte aber vor dem Volke der Sache des Herrn nur schaden; den Schriftgelehrten erwuchs daraus ein Gewinn. »So ist es ja offenbar, im Namen dieses Jesus weichen die bösen Geister nicht.« Daher sein Unwille. Die Worte Marc. 9, 19, *γενεὰ ἄπιστος καὶ κτλ.* gehen vorzüglich auf die Jünger; es soll nicht geleugnet werden, daß der Herr seinem Schmerze über den allgemeinen Unglauben einen freien unbeschränkten Raum verstattet habe, daß auch den Pharisäern, ja selbst dem Vater, sein Vorwurf mit gegolten habe; allein es liegt dieß doch nur in der Peripherie; die Spitze der Klage Jesu wendet sich gegen die *ἀπιστία* der Neun. »Wie lange soll ich bei euch seyn, daß ihr glauben lernet; wie lange soll ich euch tragen, Geduld mit eurer Glaubensschwäche haben?« Die Rüge war wohlverdient. Der Herr hatte seinen Jüngern die Macht über die bösen Geister gegeben; sie werden dieselbe auch im Glauben, und deshalb mit Erfolg, angewendet haben, so daß sie dankbar rühmen konnten: auch die Dämonen sind uns unterthan in deinem Namen. Aber in dem gegenwärtigen Falle hatten sie diesen Glauben nicht bewährt; sie hatten sich geradezu als Ungläubige erwiesen, indem sie die Erscheinung sich imponiren ließen und ihrer Gabe vergaßen.

Sie haben sich ganz ähnlich gezeigt, wie einst bei dem Sturm auf dem Meere. Der Anblick der erregten Wogen, der entfesselten Mächte, hatte einen gleichen Eindruck auf sie hervorgebracht wie hier das Bild der vom Dämon entstellten und verzerrten Natur; darum erfahren sie in beiden Fällen denselben Vorwurf. *Πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* so fragt sie der Herr auf dem See; und über ihre *ἀπιστία* führt er hier seine Klage. Die spätere Unterredung Jesu mit den Jüngern rechtfertigt diese Auffassung durchaus. Da fragen sie ihn, wie es zugegangen sey, daß sie den Dämon nicht hätten bewältigen können; und er entgegnet: *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν. Ἀπιστία* heisst Unglaube, nicht Kleinglaube; wird ihnen ja selbst die *πίστις ὡς κόκκος σινάπεως* abgesprochen. Gleichwohl will sie der Herr keineswegs als solche bezeichnen, die ihm ungläubig gegenüberständen, die etwa das Bekenntniß seines Namens verleugneten. Ihre *ἀπιστία* wird ausdrücklich auf den vorliegenden Fall eingeschränkt. Eben hier aber haben sie sich wirklich wie die rathlosen ohnmächtigen Kinder dieser Welt betreffen lassen, die ihres Herrn und der von ihm empfangenen Ausrüstung vergessen haben. Noch heller tritt die Sache in das Licht durch die zusätzliche Eröffnung Jesu: *τοῦτο τὸ γένος (scil. δαιμονίων) ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.* Straufs findet diese Erklärung mit der vorangehenden Rüge der *ἀπιστία* nicht im Einklange. Der Schein eines Widerspruchs tritt indess nur dann ein, wenn man die Begriffe roh äußerlich faßt. Sie wollen im Sinne des den Aposteln geläufigen christlichen *νήφειν, γρηγορεῖν, προσεύχεσθαι*, verstanden seyn (1 Petri 4, 8: *νήψατε εἰς τὰς προσευχάς.* C. 5, 8: *νήψατε, γρηγορήσατε*). Das ist die Nüchternheit des Jüngers Jesu, daß er sich durch die ihm entgegentretenden Erscheinungen nicht befangen und berauschen läßt; sobald er sich darauf besinnt, wer er ist und was er hat, so hören sie auf, ihm zu imponiren. Und das ist die unmittelbarste Wirkung seines Gebets, daß er sich des Herrn und Gottes bewußt wird, vor dessen Macht sich alle wilden Wogen legen müssen. »Was der Dämon auch thue, wie er sich immer geberde, wie grauenerregend er sich äußere«, — so weist der

Herr seine Jünger an, — »stehet nur im Glauben, bewahret denselben durch Beten in Nüchternheit: und nichts wird euch unmöglich seyn⁶⁷⁾.«

Zu den Jüngern hat sich der Herr zunächst gewendet; ihnen gebührte sein erstes Wort. Erst nachdem sie die seelsorgerliche Rüge empfangen hatten, kehrt sich Jesus zu dem klagenden, harrenden Vater. Dafs er nicht sofort zur Heilung schreitet, wiewohl er dieselbe kraft seines Befehls, *φέρετε αὐτὸν πρὸς με*, schon verheissen, begreift sich aus dem Umstand, dafs er nicht allein das Leiden des Knaben heben, sondern vornehmlich dem Vater desselben eine ersehnte Gabe spenden will. Dieser aber war vor der Hand keineswegs in der dem Herrn wohlgefälligen Verfassung. Der vergebliche Versuch der Jünger, der besonders harte Anfall, welchen das Kind gerade in diesem Augenblicke erlitt (Marc. 9, 20), wird ihn völlig verzagt und hoffnungslos gemacht haben; und in eine so ungläubig geschlossene Hand kann und mag Jesus sein *χάρισμα* nicht legen. Er macht ihn daher zuvor dafür empfänglich, indem er ein vorläufiges, anscheinend in der Sache nicht nothwendig begründetes, wohl aber vom seelsorgerlichen Standorte aus durchsichtiges Gespräch mit ihm hält. Es ist nemlich gewifs unrichtig, das Motiv zu der Frage »wie lange ist das Kind schon krank?« auf welche dann die Antwort erfolgt »von Jugend auf« in der Tendenz zu suchen, dafs die Macht des Herrn, selbst so tief gewurzelte und

⁶⁷⁾ Allerdings gränzt das *τοῦτο τὸ γένος* eine besondere Art von Dämonen ab; die Auffassung des Euth. Zig. „*τὸ γένος τῶν δαιμόνων πάντων*“ widerstreitet dem Texte durchaus. Allein die Annahme, dafs es sich hier um eine „schwer zu vertreibende, hartnäckige“ Art von Geistern handle, ist eine ebenso irrige, wie die Voraussetzung, dafs ein eigenthümlich hoher Glaubensgrad, wie man ihn nur durch Beten und Fasten erreiche, zur Ueberwältigung derselben erforderlich sey. Den vorliegenden Umständen entspricht nur die Anschauung, dafs die Austreibung von Dämonen, welche in so entsetzlichen, unerwarteten Ausbrüchen sich äufsern, von Seiten des Arztes eine unzerstörbare Besonnenheit und Zuversicht des Glaubens erheische, wie dieselbe lediglich durch das *νήκειν πρὸς τὰς προσευχάς* erhalten werde.

so veraltete Leiden hinwegräumen zu können, hervorleuchten möge. Auf die mehr oder minder lange Dauer einer dämonischen Inhabitation kommt es ganz und gar nicht an. Dafs ein böser Geist nur von der göttlichen Macht ausgetrieben werden könne: so viel wurde sehr allgemein eingeräumt, mochte derselbe von Kindesbeinen an oder erst seit Kurzem des Menschen mächtig geworden seyn. Die Absicht der Frage Jesu ist daher ähnlich zu beurtheilen, wie der Zweck seiner an den Besessenen zu Gadara gerichteten Worte, »wie heissest du?« Der Gehalt der Antwort ist von geringer Erheblichkeit. Indefs wollen wir uns die von Seiten des Vaters ertheilte Entgegnung *παιδιόθεν* nicht ganz entgehen lassen. Sie soll uns zur erneuerten Gewähr für die wiederholt erwiesene Behauptung dienen, dafs die dämonisch Besessenen in sittlicher Beziehung dem Reich des Bösen nicht zugehörten; — schon in zartester Kindheit, also ehe er noch wufste Böses und Gutes zu unterscheiden, lag der Knabe in diesen Banden! Von höherem Werthe ist uns in diesem Zusammenhange die Mittheilung, oft habe der Geist das Kind in das Wasser, selbst in das Feuer geworfen, um dasselbe zu verderben. Einzelne Spuren von dem dämonischen Gelüste, nicht allein zu peinigen und zu plagen, sondern wirklich zu schädigen an Leib und Leben, sind uns schon in früheren Erzählungen begegnet: in dem gegenwärtigen Falle tritt diese Tendenz offen und unverhüllt hervor; daher denn der Dämon, als er von dem Kinde hatte weichen müssen, wenigstens den Schein zurückliefs, als ob er dasselbe getödtet hätte, zur Deutung seiner eigentlichen Absicht. Sind die *πνεύματα ἀκάθαρτα* die *ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ*, so wissen wir, welchen Namen der Herr dem Letzteren gegeben hat; er nennt ihn den *ἄνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*, Menschen zu morden sey sein eigenes, ihm natürliches Verlangen. Und dieser Ausdruck — man mag ihn auf den Brudermord des Cain, oder auf den Sündenfall beziehen — läfst weder einen Zweifel über den Urheber der eingetretenen Wirkung, noch über die Wärme des Interesses, das er daran hat, zurück. Aber den Dienern Satans als solchen ist es nicht minder natürlich, nach Schaden zu trachten, wie es ihren Herrn und ihr Haupt gelüstet, zu tödten, und wie

es den Kindern desselben, den hierarchischen Feinden Jesu, Bedürfnis war, nach der Lust dieses ihres Vaters zu thun, — während es die Tendenz des Sohnes ist, *τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων μὴ ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι*, und wie dieß die Absicht aller seiner Diener und Nachfolger seyn soll (Luc. 9, 55. 56). Der trostlose Vater hat die Frage des Herrn beantwortet; er hat außerdem eine bewegliche Schilderung der Tiefe und des Umfangs des vorhandenen Leidens entworfen; er zweifelt nicht daran, daß es Jesum jammern werde. Das *σπλαγχνισθεῖς* (Marc. 9, 22) ist nicht Object seiner Bitte, »erbarme dich über uns«, sondern Sache seiner Voraussetzung: »da du gewis Mitgefühl mit uns hast.« Dagegen ist es ihm zweifelhaft, ob irgend eine Macht hier noch im Stande sey, zu helfen. Er hat die Jünger scheitern sehen, — auch der Meister wird wohl kaum Etwas ausrichten! Die tiefherabgestimmte Hoffnung hat ihren Ausdruck in der Limitirung *εἴ τι δύνη*, — falls du gegen dieß Leiden irgend Etwas vermagst, so laß deinem Mitleid freien Lauf. Allein unter sämtlichen Fällen, wo das menschliche Elend vor Jesu Augen trat, war der vorliegende vielleicht derjenige, in welchem sein Erbarmen am allerwenigsten lebendig war. Nicht so war es ihm zu Sinne, daß ihm die Augen im Schmerz der Theilnahme hätten übergehen mögen; und die Innigkeit, welche der gebeugte Vater in seine klagend-flehenden Worte legt, hat sicher auf ihn ebensowenig, ja einen noch geringeren Eindruck gemacht, wie das eindringliche *βοήθει μοι* des Kananitischen Weibes. Wir sehen ihn statt dessen seine Hoheit entfalten und hervorkehren. Hierzu hatte er die bestimmteste Veranlassung dadurch empfangen, daß der Bittende in die Worte „*εἴ τι δύνη*“ ausgebrochen war. Dem gegenüber giebt er die Erklärung, daß es hier noch anderer Factoren bedürfe, als seiner Macht und seines Erbarmens, eines Factors, welchen er, der Bedürftige, gänzlich übersähe, — seiner eigenen richtigen Herzensbestimmtheit! Zum Zwecke des Verständnisses ist die Herstellung der richtigen Lesart von Wichtigkeit. In dem Texte der Rec. „*τὸ εἰ δύνη πιστεῦσαι*“ erscheint die Macht der Antwort Jesu abgeschwächt. Streichen wir auf Grund der besten critt. Autt.

(auch des cod. Sinait.) das *πιστεῦσαι*, so ist der Sinn dieser: »du sprichst von der Macht, von meiner Macht, — du vergisdest der Macht, welche du hast und deren Anwendung die unerläßliche Bedingung zum Erfolge ist.« Der Herr hatte in der Scene vor seinen Augen aller Orten Glaubensmangel, Glaubensschwäche wahrgenommen; und vom Berge der Verklärung herniedersteigend mußte er diesen Mangel mit erhöhtem Unmuth empfinden. Vermittelst ihres Glaubens wollte er die Welt retten, zum Glauben die Menschen bestimmen. Und so heisst er den Harrenden nicht nach dem Masse der Macht und nach der Tiefe des Mitgefühls bei dem Meister fragen, sondern den prüfenden Blick auf den Grad seines eigenen Glaubens werfen. »Nur dem Glaubenden geschieht nach seinem Wunsche, ihm aber ist auch Alles möglich.« Stellen wir eine lehrreiche Vergleichung an. Genau so, wie der Herr hier zu dem bittenden Vater spricht, redet er unmittelbar darauf (Matth. 17, 20) auch zu den Jüngern. *Ἐὰν ἔχητε πίστιν οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.* Allein der Sinn ist in beiden Fällen nicht der völlig gleiche. Zu Jenem hatte er gesagt: durch den Glauben kannst du Alles erlangen, nichts wird dir unerreichbar seyn. Diesen dagegen entbietet er die Versicherung: durch den Glauben könnet ihr Alles ausrichten, nichts wird euch zu schwierig seyn. Dort heisst es: mit der Glaubenshand kannst du Alles ergreifen, auch das fern liegende Gut vom Himmel herniederziehen; hier aber: eure Glaubenshand vermag alle feindlichen Mächte zu besiegen, alle Gewalten zu untertreten. Dort der harrende, betende Glaube und sein Sieg; hier der handelnde, wirkende Glaube und sein Erfolg. Wir dringen noch weiter. Das hat in beiden Fällen gleiche Wahrheit: dem Glaubenden ist nichts unmöglich. Hat aber in beiden Fällen auch die gegensätzliche Seite »nur dem Glaubenden ist es möglich« eine gleiche Wahrheit? Und wenn nicht: in welchem von beiden eine absolute, und in welchem nur eine relative? Die Antwort ist diese: auch der schwächere Glaube reicht zum Nehmen aus, denn er hat es nur mit dem barmherzigen Herrn zu thun. Ein stärkerer dagegen gehört zum Wirken, denn da steht er den Mächten der Finsterniß, die sich behaupten

wollen, gegenüber. — Die Entgegnung des Herrn brachte die Empfindungen des Vaters in den Prozeß der gewaltigsten Bewegung. Der Erfolg war ja ganz eigentlich in seine Hand gelegt; jetzt war er selbst für denselben verantwortlich. Und er fühlt diese Last sehr bestimmt. Zwar auf das *εὐθέως* wollen wir kein allzuhohe Gewicht legen; bekanntlich bezeichnet diese Partikel bei dem Marcus oft nur den einfachen Fortgang, ohne gerade die Hast und Eile zu deuten. Aber das *κράζας* bezeugt mehr, als die laute Erwiderung. Gleichwie dieser Ausdruck nach keryktischer Seite hin wiederholt für die nachdrucksvolle Predigt gebraucht wird, so verbürgt er auch hier den vorhandenen tiefen Affect, mögen die begleitenden Thränen, von denen nur die l. rec. weiß, immerhin dem Gewichte der critt. Autoritt. weichen müssen. »Was an mir ist, ich will gern alle Bedingungen erfüllen; was du verlangst, ich werde es thun. Du begehrt Glauben; nun ich glaube, will glauben; und genügt dir mein Glaube nicht, so hilf selbst meinem Unglauben auf.« Die Worte *βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ* sind zwar von der neueren Exegese dahin ausgelegt worden, daß die Bitte auf die Heilung des Kranken gehe, und die *ἀπιστία* Sache des Geständnisses sey, — »ich glaube, hilf ungeachtet meines Unglaubens.« Aber der Beweis, daß diese Erklärung des Dativ sprachlich möglich sey, ist nicht erbracht worden; und die Behauptung, daß die *βοήθεια* contextmäßig nur auf das vorliegende Leiden weisen könne, ruht auf Willkür. Jedenfalls entspricht die gewöhnliche Auffassung der Situation weit besser, und harmonirt durchaus mit der Stimmung des bangen, gepressten, verlangenden Herzens. Wir von unserem Standort mögen nun ein Wohlgefallen an diesem Bekenntniß empfinden; aber es ist mehr als zweifelhaft, ob es dem Herrn zur Befriedigung gediehen sey. Diese gewaltsame Steigerung des Gefühls, diese künstliche Echauffierung, erklärt und motivirt durch die gestellte Bedingung, — wie tief steht sie unter der *πίστις μεγάλη* der Cananäerin, und der *πίστις τοσαύτη* des Centurio! Aber ein Glaubenskeim war offenbar vorhanden, und Der, welcher das zerstoßene Rohr nicht zerbricht, verachtet denselben nicht. Vielleicht, daß er unter anderen Um-

ständen das Zwiegespräch noch würde fortgesetzt haben. Indefs hier war dazu kein Raum. Das *ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς, ὅτι κτλ.* duldet, da es das *ἐπετίμησεν κτλ.* begründen soll, nur die Auslegung, daß der Herr sofort, ohne noch einen Aufschub eintreten zu lassen, zur Heilung geschritten sey, weil er eben durch das sich sammelnde Volk zur Verzichtleistung auf ein ferneres seelsorgerliches Vorgehen genöthigt worden war.

Die Weise, in welcher er den Exorcismus vollzieht, ist eigenthümlich und merkwürdig. Wir haben nicht sowohl den Umstand im Auge, daß er den Geist nach den Wirkungen anredet, die derselbe ausgeübt hatte, *πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν*. Zwar auch nach dieser Seite unterscheidet sich das Verfahren des Herrn in dem vorliegenden Falle von dem gewöhnlichen, und es mußte ein anderes seyn. Sonst nemlich pflegt das *πνεῦμα*, welches einen Menschen in Besitz genommen, aus ihm heraus zu sprechen: hier aber treten bloße Erscheinungen dem Auge entgegen, — der Knabe knirscht, schäumt, wälzt sich, — ohne daß ein begleitendes Wort verlautete. Der Besessene schweigt, der Besitzende schweigt, nur der Vater des Ersteren öffnet seinen Mund zu Worten der Klage und der Bitte. Erklärt sich dieß aus dem kindlichen Alter des Befallenen, welcher weder von seinem Zustande ein klares Bewußtseyn hat noch auch zu einem unmittelbaren Rapport mit Jesu befähigt ist: so begreift sich eben daraus die ausdrückliche Anrede von Seiten des Herrn. Dem *πνεῦμα*, welches sich hinter den Erscheinungen verbirgt, den nahenden Herrn nicht zu bemerken, seine bedrohliche Gegenwart nicht zu fürchten scheint, entbietet Jesus sein *ἔξελθε*. »Dir, diesem ἄλ. κ. κωφὸν πν., gilt mein Gebot.« Und kraft des nachdrücklich vorangestellten *ἐγώ* giebt er sich demselben zu erkennen. »Ich bin's, den du kennst, dem du weichen mußt; mir wirst du den Gehorsam nicht versagen, wie zuvor den Jüngern.« — Allein eine gesteigerte Aufmerksamkeit erheischt die in keiner ähnlichen Erzählung wiederkehrende nachdrückliche Weisung des Herrn an das *πνεῦμα*, „*καὶ μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν*.“ Er läßt es sonst durchweg bei dem einfachen *ἔξελθε* bewenden. Sind die Heilungen Jesu, eben weil

sie von Ihm ausgehen, radicale: weshalb noch eine besondere Veranstaltung, einem Recidive vorzubeugen? Man hat sich auf die Auskunft zurückgezogen, daß nach Marc. 9, 18. Luc. 9, 30. die Inhabitation des *πνεῦμα* in diesem Falle keine stetige, sondern nur eine periodische gewesen sey; darum sey es in der Ordnung, wenn der Herr sage: fahre nicht nur aus, sondern bleibe für immer fern. Allein nur die rationalistische Auffassung des dämonischen Zustandes vermag sich bei dieser Lösung zu beruhigen. Die Vorstellung, daß das *πνεῦμα* zu Zeiten in das Kind gefahren, und dann von demselben ausgegangen sey, um gelegentlich wiederzukehren, kann sich durch das *ὅπου καταλάβῃ* bei Marcus und das *μόγισ ἀποχωρεῖ* bei Lucas nicht rechtfertigen. Diese Züge deuten nichts anderes, als daß der dem Kinde stetig einwohnende Dämon zu gewissen Zeiten seine Gegenwart auf erschütternde, herzzerreißende Weise kund gethan, sonst aber in demselben geruht habe. Die richtige Auslegung weist uns die in einem früheren Zusammenhange schon erläuterte Stelle Luc. 11, 24 — 26. Hier setzt der Herr den Fall, daß ein wirklich ausgetriebener Dämon, nachdem er *τόπους ἀνύδρους* durchwandelt und vergeblich Ruhe gesucht, in die Behausung, die er einst eingenommen hatte, zurückkehre. Die Frage, warum er diese Besorgniß in den bisher betrachteten Fällen nicht gehegt, während er hier eine derartige Gefahr statuirt, aber auch zugleich abwende, erledigt sich vermöge des Umstandes, daß dieser Besessene ein Knabe war. Bei einem Kinde, welches nicht auf seiner Hut seyn, welches man nicht warnen kann, war allerdings eine Rückkehr des Dämon möglich. Zwar möglich an sich ist sie auch bei einem Gereiften; nur daß sie bei ihm durch seine eigene Schuld zur Wirklichkeit wird. Wer nicht der *νηστεία καὶ προσευχῇ* wartet, der kann aufs Neue des Dämon Beute werden, und es wird dann schlimmer mit ihm, denn zuvor. Aber der Schuld eines Individuums auf andere Weise als vermittelt der Warnung vorzubeugen, lag außerhalb der Macht Jesu, weil außerhalb der sittlichen Möglichkeit. Dagegen das Kind muß er selbst schirmen und bewahren; und nur dann war sein Werk an demselben ein Werk der rechten Liebe, wenn er dem

ἐξέλθῃ die Bürgschaft einer bleibenden Befreiung hinzufügte⁶⁸). — Von Interesse ist endlich noch der Schluss. Der Dämon gehorcht; aber weichend erregt er einen gewaltigeren Paroxysmus, als je zuvor; der Knabe war ὥς ἐν νεκρῷ, und Viele der Umstehenden sagten, ὅτι ἀπέθανεν. Ueber die Sache selbst haben wir uns schon erklärt; die Heftigkeit dieses letzten Anfalls ist eben die Folge von dem Gebote des Herrn, μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν. Das ὥς ἐν νεκρῷ war kein täuschender Schein (wie etwa Matth. 28, 4), sondern wirklich ein todesähnlicher Zustand, aus welchem das Kind ohne die aufrichtende Hand des Herrn nicht erwacht seyn würde. Ἠγειρεν αὐτόν, Marc. 9, 27. Gewiß kann das ἐγείρειν ein einfaches Aufrichten bezeichnen; bei der Heilung der Schwiegerin Petri kommt der Ausdruck in diesem Sinne vor. Da aber das ὥς ἐν νεκρῷ vorgeht, so streift er an ein ganz eigentliches Beleben des sonst dem Tode Verfallenden nahe an. Die Bemerkung von Bengel, nova miraculi pars, ist daher keineswegs ganz abzuweisen. Es begann jetzt für dieß Kind ein neues Leben, welches dasselbe von dem Sohne Gottes empfangen hatte. Und das ἀνέστη deutet ein Aufstehen zum Wandeln nicht bloß in der Welt der Erscheinung, sondern in dem Reiche, welches sich an ihm ἐν μεγαλειότητι verherrlicht hatte. Halten wir dieß jetzt, wo wir von der Betrachtung der Dämonenheilungen scheiden, fest im Auge. Wir haben dieselben als reale Zeugnisse von der Macht des herbeigekommenen Himmelreichs zu erweisen, zu begreifen gesucht. Das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, durch welches

⁶⁸) Es ist gewiß begreiflich, wenn auch solche Ausleger, denen sonst die Realität dämonischer Inhabitationen feststeht, sehr geneigt sind, den gegenwärtigen Fall von einer natürlichen Epilepsie zu verstehen. Olshausen hat es kein Hehl, daß er dieß Mal mit Dr. Paulus übereinstimme. Und doch widerstrebt unsere Erzählung einer solchen Auffassung weit entschiedener, als irgend ein ähnlicher neutestamentlicher Bericht. Die Anrede des Herrn an das πν. ἄλ. κ. κωφ., sein an dasselbe gerichteter Befehl, nie wieder zu dem Knaben zurückzukehren, stellt die unausweichliche Alternative: entweder eine wirkliche Besessenheit von Seiten eines Dämon anzuerkennen, oder sich mit Annahmen zu helfen, welche die Klarheit des Angesichts Jesu beflecken.

dieser Jesus wirkte, überwältigte die *πνεύματα ἀκάθαρα* und sprengte die Bande der Gefangenen. Allein die evangelische Geschichte berichtet noch von einer anderen Weise, in welcher dasselbe Zeugniß gleich real und augenscheinlich hervorgetreten ist. Der Herr spricht: es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß *πάντες οἱ ἐν μνημείοις* die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören, die werden leben. Und Johanni dem Täufer wird das Wort entboten: die Todten stehen auf.

Die Todtenauferweckungen.

Es ist zu seiner Zeit gerechtfertigt worden, weshalb wir diese Thaten des Herrn der dritten Gruppe zuweisen und sie den symbolischen Wundern nicht einreihen können. Wir überschauen die Fälle. Das vierte Evangelium berichtet die Auferweckung des Lazarus; das dritte die des Jünglings zu Nain; und endlich liegt uns eine Begebenheit vor, welche die drei ersten Evangelisten alle referiren, von der wir es aber vor der Hand dahingestellt seyn lassen, ob dieselbe als eine wirkliche Todtenauferweckung anzuerkennen sey — bekanntlich gehen die Ansichten darüber weit auseinander —, nemlich die Geschichte von der Tochter des Jairus. Es sind also höchstens drei hierher gehörige Erzählungen. Auffällig wird es Niemanden seyn, daß Jesus mit diesen Offenbarungen seiner Macht so sparsam, so zurückhaltend gewesen ist. Er mußte die stärksten Motive empfinden, ehe denn er zu einem solchen Werke sich entschloß, wie sein Gebet am Grabe des Lazarus dafür ein Zeugniß giebt. Waren die Krankheiten Etwas naturwidriges, so war das Sterben eine göttliche Ordnung, bei der es bleiben sollte bis zur Parusie. Man darf sich den Einwurf nicht imponiren lassen, daß die Krankheit doch ein Vorbote des Todes, eine Todesmahnung und die gewöhnliche Pforte sey, durch welche derselbe einkehrt. Denn was uns die Erfahrung ergiebt, braucht darum noch nicht die göttliche Ordnung zu seyn. »Abraham, unser Vater, ist gestorben«: so sagen dort die Juden zu Jesu. Und er ist gestorben; denn Adams Fluch ruhte auf ihm wie auf Allen, die von Adam her sind. Aber daß Abraham, die

Patriarchen, noch früher hinauf Noah und das vorsündfluthliche Geschlecht, an Krankheiten gelitten: davon erzählt wenigstens die heilige Geschichte nichts. Erst im Exodus, bei der Gesetzgebung, tritt die Krankheit auf; da ist vom Aussatze und von anderen Leiden die Rede. Es giebt in der That ein Sterben ohne Krankheit; dasselbe erfolgt, nachdem allmählig die Kraft, der Fond des Lebens verzehrt worden ist; wie es in diesem Sinne von den Patriarchen heisst: »sie starben alt und lebenssatt, und wurden versammelt zu ihren Vätern.« Wir blicken auf den Heiland selbst. Er ist gestorben: aber krank war er nie. Das Bild des gestorbenen Jesus steht uns allezeit vor Augen und wir sollen dasselbe in ununterbrochenem Gedächtniß tragen. Allein den Gedanken an einen momentan kranken oder gar an einen kränkenden, physisch leidenden Christus vermögen wir nicht zu vollziehen⁶⁹). Eine Krankheit konnte daher der Herr immer als Etwas abnormes betrachten, sie als eine Aufforderung empfinden, mit seiner apocatastatischen Thätigkeit einzugreifen: wenn aber der Tod eingetreten war, so galt es

⁶⁹) Die Stelle Matth. 25, 36. kann nach dieser Seite eine Schwierigkeit bereiten. Alles andere, was der Herr sagt, — ich bin hungrig, dürstend, nackt, ein Gast, gefangen gewesen, — das paßt auf ihn, denn in diesen Lagen ist er wirklich gewesen. Allein „ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht“: dafür fehlt es an dem geschichtlichen Halt. Man wird nun sagen, der Herr meine ja nicht sich selbst, sondern seine ἀδελφοί. Aber zunächst und unmittelbar hat er doch das Alles von seiner eigenen Person ausgesagt, und er konnte darunter Nichts aufführen, was bei ihm selbst unmöglich gewesen wäre. Allein was heisst das ἡσθένησα denn? Muß es durchaus erklärt werden: ich bin krank gewesen? Warum bleiben wir nicht bei der nächsten Bedeutung stehen: ich war schwach? Mit Recht übersetzt die Vulg. constant: infirmus fui. Von einer ἀσθενεία Jesu im Sinne der „Schwachheit“ ist in der Schrift die Rede; abgesehen von der Erscheinung des Herrn Matth. 26, 37. 38 zu vgl. 2 Cor. 13, 4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας — ἡμεῖς ἀσθενούμεεν ἐν αὐτῷ. Und Stellen, wie 1 Cor. 4, 10, 2 Cor. 11, 29, 1 Thessal. 5, 14. dürften von der einen, von der anderen Seite aber Aussprüche wie Jacob. 1, 27 (ἐπισκέπτεσθαι ὀρφάνους καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν) wohl geeignet seyn, diese allgemeinere Auffassung des Ausdrucks zu empfehlen.

sich beugen unter den Gott, der die Menschen sterben läßt und spricht, werdet wieder zu Staub, und unter die Ordnung: es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben. Auch ein Paulus, wie innig er sich oft nach dem Tode geseht, war ungern krank, und rief den Herrn an, ihn von dem *σκόλοψ ἐν σαρκί* zu befreien. Daher die Seltenheit der Todtenauferweckungen durch Jesum; daher aber auch das volle Recht der Voraussetzung, daß der Herr in jedem Einzelfalle das allerbestimmteste Motiv müsse gehabt haben, aus welchem er zu einer solchen Thätigkeit geschritten ist; und daher endlich die Forderung an den Ausleger, dieß Motiv überall befriedigend aufzudecken⁷⁰). Läßt sich, wir wollen das schon jetzt bemerken, ein solches in dem Falle der Tochter des Jairus nicht nachweisen: so würde dieß sehr erheblich gegen die Annahme einer wirklichen Todtenauferweckung in demselben in's Gewicht fallen.

Indem wir die Frage nach den Motiven Jesu bei den Todtenauferweckungen so stark betont in den Vordergrund stellen, wünschen wir den Gesichtspunkt recht klar hervortreten zu lassen, von welchem aus das apologetische Geschäft gerade auf diesem Gebiete vollzogen seyn will. Mit bloßer Bekämpfung der gegnerischen Aufstellungen ist es hier am wenigsten gethan, — hier ist dieselbe vielleicht auch am entbehrlichsten. Daß die jetzt vor-

⁷⁰) Die Forderung, daß überall das Motiv aufgewiesen werde, welches Jesum zur Wiederbelebung eines Todten bestimmt habe, ist viel bestimmter gemeint und greift viel weiter, als daß man das Gefühl oder den Takt nur das Gebiet begrenzen lasse, innerhalb dessen sich diese Thätigkeit des Herrn gehalten haben müsse. Das Gefühl sträubt sich mit Recht gegen den Gedanken, daß Jesus Solche, die durch ein Naturereigniß, oder etwa durch den Einsturz des Siloathurms, das Leben verloren, in dasselbe hätte zurückrufen können (die *evangelia infantiae* erzählen bekanntlich derartige Fälle in großer Zahl, verrathen aber auch dadurch ihren Character); ebenso dagegen, daß er ein Leben, welches an der dem Menschen gesetzten Grenze sein Ende gefunden, durch Auferweckung des entschlafenen Greises hätte erneuern mögen (es mußte der Wunsch gerechtfertigt seyn, „nimm mich nicht hinweg in der Hälfte meiner Tage,“ es mußte sich — so zu sagen — dessen verlohnen, nochmals in das irdische Leben zurückzukehren).

liegenden Wunder, gleich denen, die wir der letzten Gruppe zuweisen werden, für Schleiermacher vorzüglich unbequem gewesen seyn und seyn mußten: das haben wir schon früher dargethan. Den Todtenauferweckungen gegenüber war das Postulat, welches er für die Anerkennung eines Wunders aufstellt, die Aufweisung einer Analogie mit menschlichen Handlungen, schlechterdings unerfüllbar. Und so leuchtet denn seine Verlegenheit auch sehr deutlich hervor. Er hilft sich (Leben Jesu S. 232) auf gewaltthätige Weise. Die Tochter des Jairus erachtet er als bloß scheidt; er benutzt die — hier gewiß sehr irrelevante Erfahrung, daß Scheintodte, wenn sie zum Bewußtseyn zurückkommen, die Aussage gemacht, daß das Gehör ihnen in ihrem Zustande nicht vergangen sey. Auch von dem Jüngling zu Nain macht er die gleiche Voraussetzung; er beruft sich auf die jüdische Sitte der frühzeitigen Beerdigung, läßt auch mit einfließen, daß der einzige Lucas die Geschichte erzähle. Ist er kraft dieser Nothbehelfe in den ordinärsten Rationalismus zurückgefallen, so ließ ihn derselbe in dem Falle des Lazarus im Stiche. Wie er, der für die Echtheit des vierten Evangeliums einsteht, mit dieser Erzählung fertig wird, das bleibe einer späteren Betrachtung vorbehalten. Was nun Straufs anbetrifft: so hatte auch er hier einen schweren Stand. Eine alttestamentliche Prophetenstelle, die von dem Messias hätte gerechtfertigt werden müssen, kann er für die gegenwärtigen Erzählungen nicht aufweisen. Aber auch das erschien ihm dieß Mal nicht ausreichend, daß der Messias den Elias, den Elisa, die laut 1. und 2. Kön. Todte auferweckt hätten, habe überbieten müssen, daß er nach den Voraussetzungen der Juden mindestens hinter ihnen nicht habe zurückbleiben dürfen. Er statuirt daher noch einen zweiten genetischen Factor; man müsse ein im Christenthum selbst liegendes Moment hinzunehmen. »Die Christen seyen nicht Denen gleich gewesen, welche über den Tod hinaus keine Hoffnung gehabt; ihnen habe derselbe nur als ein Schlaf erscheinen können. Die hauptsächlichste Bürgschaft ihrer künftigen Auferweckung hätten sie nun zwar in der zuversichtlich angenommenen Auferstehung ihres Herrn selbst zu besitzen geglaubt.

Allein neben der passiven Auferweckung Jesu hätten sie von dem künftigen Auferwecker auch active Proben dieser Macht sehen wollen; — er mußte nicht bloß von den Todten auferstanden seyn, sondern auch selbst Todte auferweckt haben: eben dieß sey die Genesis unserer Geschichten.« Es ist leicht, das Trügerische dieser Betrachtungsweise aufzudecken. Wenn Jemand sagt, das Christenthum sey die Religion der Unsterblichkeit und Auferstehung (Straußs Leben Jesu S. 464): so ist er die Beantwortung der Frage schuldig, worauf dieser Glaube sich gegründet, aus welcher Quelle die Christen denselben geschöpft haben. Aus dem A. T.? Aber es bedurfte der Schärfe des Auges Jesu und des erleuchteten Blickes der Apostel, um den Grund einer solchen Hoffnung in jenen Urkunden zu entdecken (Matth. 22, 29. Hebr. 11, 16). Oder aus den Meinungen des damaligen Judenthums? Aber Strauß selbst hat gezeigt, was es mit der Unsterblichkeitstheorie der Pharisäer auf sich gehabt. Welche von den beiden Anschauungen leuchtet wohl dem unbefangenen Denken ein, — die, daß die Christen den Wahn der Unsterblichkeit, der Auferweckung vom Tode, einmal gefaßt, und ihm zu Gefallen und zur Stütze die Märchen von der Auferstehung Jesu und von Todtenerweckungen, die er vollzogen habe, erdichtet hätten; oder nicht vielmehr die andere, daß sie, eben weil Jesus auferstanden war und sich als den Lebensfürsten erwiesen hatte, eines ewigen Lebens sich getrösteten? Also hat wenigstens der Apostel Paulus 1. Cor. 15 gefolgert. Aber wir verfolgen ein weitergreifendes Interesse, als nur den Nachweis dieser Willkür. Es kommt uns darauf an, diese Wunderthaten des Herrn zu begreifen, und dadurch zu begreifen, daß wir die Motive aufweisen, welche ihn dazu bewogen haben.

Die Auferweckung der Tochter des Jairus. Matth. 9, 18 ff.

Marc. 5, 22 ff. Luc. 8, 41 ff.

Wenn Strauß auf Grund der allgemeinen Anschauungen, welche er über die Erzählungen von den Todtenauferweckungen durch Jesum hegt, hinsichtlich der zunächst vorliegenden die Behauptung aufstellt,

ihr Thema sey der Spruch, »das Mägdlein ist nicht todt, sondern es schläft«, dieses Thema finde sich hier als Wundergeschichte verkörpert —: so überlassen wir das Urtheil über diese Ansicht mit Zuversicht der eingehenden Beleuchtung der evangelischen Darstellung. Anders verhält es sich mit einem Punkte, welchen wir schon selbst als einen zweifelhaften, der näheren Erörterung bedürftigen anerkannt haben. Die richtige Anschauung davon, wenn sie auch schliesslich nicht zweifelhaft seyn kann, ist leichten Kaufes nicht zu gewinnen. Die Ausleger trifft der Vorwurf, daß sie es versäumt haben, eine Frage zu beantworten, auf welche doch Alles ankommt, die Frage, warum der Herr dieses Werk vollzogen habe. Wenn man auf der Thatsache beruht, ohne die That als solche zu beleuchten, so verfehlt man die Thür, die einen befriedigenden Einblick in den Gegenstand erschliesst. Es erscheint überhaupt nicht wohlgethan, sich alsbald und unmittelbar der vielerwogenen Frage zuzuwenden, ob wir vor einer wirklichen Todtenauferweckung stehen, oder ob wir nur die Heilung eines todtkranken, bereits sterbenden Kindes vor uns haben. Zwar versuchen wollen auch wir es auf diesem Wege, aber nur, um zu zeigen, daß derselbe uns nicht zu einem sicheren Resultate führt, und daß es eines ganz anderen Verfahrens zum Zweck der Entscheidung bedürfen wird.

Alle drei Evangelisten berichten den Vorgang in der schon früher besprochenen engen Verflechtung mit der Erzählung vom blutflüssigen Weibe. Hätten wir die Darstellung des Matthäus allein, so könnte überhaupt kein Streit seyn. Denn derselbe erzählt C. 9, 18 mit unzweideutigen Worten, der Vater des Kindes habe fußfällig zu Jesu gesprochen: *ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν*. Hinweg mit dem eiteln Versuche, an den Worten zu deuten; sie heißen »meine Tochter ist so eben gestorben«, nichts anderes. Strauß, obwohl er es nicht lassen kann, den begehrenden Vater naiv zu nennen, weil derselbe die Voraussetzung mache, daß die Wiedererweckung des todten Kindes für Jesum leichte Arbeit sey, tritt doch auch hier für den Matthäus in die Schranken, und sieht in den Berichten des Marcus und Lucas die Fortbildungen des Mythos,

die weitergreifende Tendenzdichtung. Er verschont nicht einmal den von den beiden mittleren Evangelisten mitgetheilten Namen des Bittenden; Jairus, von Jair, d. i. »er wird erleuchten«, soll die belebende Erleuchtung Jehova's, die sich an dem Mägdlein geoffenbart habe, deuten. Wir haben eine andere Anschauung von dem synoptischen Verhältniß in diesem Falle. Die Relation des Matthäus ist nur eine summarische. Gegen die Genauigkeit derselben würden wir selbst dann Bedenken erheben, wenn die Darstellungen des Marcus und Lucas uns nicht vorlägen. Namentlich halten wir das, was Strauß nur als »naiv« bezeichnet, daß nemlich Jairus nach dem schon erfolgten Tode des Kindes zu Jesu hätte sprechen können: komm, lege deine Hand auf sie, so wird sie wieder lebendig werden, für ganz unmöglich⁷¹⁾. Wir vergleichen die Worte des βασιλικός Joh. 4, 49. Wenn derselbe bittet: Herr, komm hinab, *πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου*, so ist er offenbar der Meinung, daß dem Gestorbenen die Gegenwart selbst dieses Arztes nicht mehr frommen werde. Hören wir daher die Berichte der beiden anderen Evangelisten, namentlich den des Marcus. Er, welcher die Scene sehr detailirt schildert, er, der auch den Namen des Mannes, zudem seinen Stand nennt (*εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων*, — Lucas: *ἀρχων τῆς συναγωγῆς*), der endlich selbst die Stätte bezeichnet, an welcher Jairus den Fußfall gethan, — Jesus stand noch *παρὰ τὴν θάλασσαν*, er war so eben vom Jenseits herübergekommen, — theilt den Wortlaut der erfolgten Bitte dahin mit: *οὗ τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἐπίθες αὐτῇ τὰς χεῖρας, ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ*. (Im Wesentlichen stimmt damit auch Lucas, C. 8, 42: *αὕτη ἀπέθνησκεν*, »sie war im Sterben«, dagegen V. 49: *τέθνηκεν*, »sie ist todt«). Also in dem Momente, wo Jairus zu dem Herrn gekommen war, befand sich das Kind noch am Leben, wenn gleich es sichtlich dem Tode entgegenging. Wie aber weiter? War auch da noch Leben in

⁷¹⁾ Gegen diese Annahme scheint sich sogar der selbsteigene Matthäustext zu sträuben. Wir lesen *ζήσεται* (V. 18); aber man hat doch kein Recht, dasselbe ohne weiteres dem *ἀναζήσεται* gleich zu achten. Im N. T. wenigstens kommt *ζῆν* in diesem Sinne niemals vor.

demselben, als der Herr in dem Trauerhause erschien? Ist es überhaupt nicht gestorben? Hier scheiden sich die Ansichten. Die Mehrzahl der Ausleger bestimmt sich dahin, daß der Tod des Kindes mittlerweile wirklich erfolgt sey. Sie berufen sich auf den Umstand, daß die Hausgenossen die Botschaft senden: bemühe den Meister nicht, seine Hülfe kommt zu spät, die Kranke ist schon verschieden; außerdem machen sie darauf aufmerksam, daß das Verfahren Jesu an dem Mägdlein, das *thalita kumi*, das *κρατεῖν τῆς χειρός*, das *σοὶ λέγω* den Eindruck einer wirklichen Resuscitation vom Tode gewähre; wie denn auch das *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς* bei Lucas (C. 8, 55) kaum eine andere Anschauung zulasse. Andre indess haben die entgegengesetzte Meinung mit sehr scheinbaren Argumenten empfohlen. Schleiermacher spricht sich dahin aus, daß, wenn man ungeachtet der ausdrücklichen Worte Jesu, das Kind sey nicht todt, sondern es schlafe, die Geschichte so auffasse, als ob es gestorben und durch Ihn von den Todten auferweckt worden wäre, daß man es alsdann besser wissen wolle, als Christus selbst. Man gerathe aber in diesem Falle in eine bedenkliche Verwandtschaft mit Denen, welche den Herrn verlacht hätten um seiner Erklärung willen, daß das Kind nur schlafend sey⁷²). Seine Ausführung hat den entschiedensten Beifall bei Olshausen gefunden, welcher es (Bibl. Comment. 1. S. 327) für ganz unzweifelhaft erklärt, daß hier eine tiefe Ohnmacht, eine s. g. Asphyxie

⁷²) Vgl. Schleiermacher über das Evangelium Marci 1. S. 266: „Es ist Etwas ganz anderes mit dieser Rede des Erlösers als mit dem, was er zu seinen Jüngern sagt in Bezug auf den Lazarus. Da spricht er zu ihnen, unser Freund Lazarus schläft, ich will aber hingehen, um ihn aufzuwecken; keineswegs sagt er, derselbe sey nicht gestorben, sondern nur, er schlafe; und als seine Jünger die Worte buchstäblich verstanden, verkündigt er es ihnen frei heraus, — als ich sagte, er schläft, da meinte ich, er sey gestorben. Dagegen hier stellt er ausdrücklich einander Beides gegenüber und sagt, das Kind ist nicht gestorben, machet nicht solch' Getümmel und solche Klagen, wie ihr um Todte zu thun pflegt, sondern es schläft nur.“ Für so „höchst elend“, wie Strauß darüber zu urtheilen beliebt (Leben Jesu S. 482), möchten wir diese Exegese nicht erklären.

(in der Unterscheidung von Synkope) vorliege. Irgend einen Zweifel läßt indess dieser für den ersten Blick sehr bestechende Nachweis noch immer zurück. Ja, hätte der Herr bloß dieß gesagt: »das Mägdlein ist nicht todt«, — so würden wir wahrscheinlich nachgeben; da er jedoch den Zusatz macht, »es schläft«: so empfängt die Vermuthung aufs Neue ihren Raum, dieser Schlaf bedeute den Tod, und eben wegen der Intention der Auferweckung habe der Herr den bildlichen Ausdruck gewählt. Auf Grund der vorliegenden Worte selbst wird sich daher eine sichere Entscheidung nicht gewinnen lassen; und wenn Gründe und Gegengründe gegenseitig abgewogen werden, so dürfte das Resultat ein unentschlossenes non liquet seyn. Auf einem solchen bleibt denn auch Bleek (Synops. I. S. 404) beruhen. Um zu einem festen Ergebniss zu gelangen, müssen wir, wie schon bemerkt, die Frage hinzunehmen, aus welchem Grunde der Herr dieß Werk im Hause des Jairus vollbracht habe. Wenn wir von vorn ab voraussetzen, daß uns eine Todtenauferweckung vorliege, so ist in der That die Verlegenheit groß, darüber Auskunft zu geben, was doch den Herrn zu einem solchen Wunderwerk bewogen habe. Denn daß, wie Lucas erzählt, dieß Kind die *θυγατὴρ μονογενής* des Jairus war, daß also das Erbarmen Jesu provocirt gewesen sey: das wird Niemand als ein ausreichendes Motiv gelten lassen; da war die Sachlage in Nain doch eine weitab andere. Nehmen wir dagegen an, es handle sich lediglich um eine Krankenheilung: so macht die Bereitwilligkeit Jesu, zu kommen und zu helfen, ganz und gar keine Schwierigkeit; denn wir wissen es, daß er dieselbe, so oft man ihn in einem solchen Falle bittend anging, allezeit an den Tag gelegt. Setzen wir an diesem sicheren Punkte ein. Als Jairus zum Heiland kam, da war sein Kind noch am Leben. Er klagte zwar, *ἐσχάτως ἔχει*, sie ist dem Tode nahe, aber sein Anliegen ging doch nur dahin, Jesus solle kommen (*εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* Luc. 8, 41), um das kranke Kind gesund zu machen, um das Leben zurückzuhalten, welches im Begriff war, zu entfliehen. Und dazu erklärt der Herr sich bereit, *καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ*, Marc. 5, 24. Die eigentliche Absicht war also die,

eine Kranke zu heilen, sie vor dem drohenden Tode zu bewahren. Als sie nun auf dem Wege waren, da kam von Seiten der Hausgenossen die Nachricht, *ἡ θυγατὴρ σου ἀπέθανεν*, Marc. 5, 35. *τέθνηκεν* Luc. 8, 49. Und die Nachricht war objectiv richtig. Niemand wird es für denkbar erachten, daß die Hausbewohner einer Täuschung unterlegen seyen. Eine noch irgend zweifelhafte Kunde würden sie dem bekümmerten Vater am wenigsten in einem Augenblicke entboten haben, wo derselbe den bekannten unfehlbaren Arzt herbeibrachte. Scheintod mag vorkommen: bei einem Kinde gewiß am seltensten; den Tod eines solchen constatirt ein Jeder leicht. Die Aerzte sprechen von untrüglichen Todessymptomen; und seitdem die rationalistische Hypothese vom Scheintode des gekreuzigten Christus die Theologie beschäftigt hat, ist der Gegenstand allseitig besprochen worden. Man mag es einräumen, daß sich bei einem Erwachsenen, welcher weiß, was Sterben heißt, und welcher ankämpft gegen den Tod, das bedrohte Leben in das Innerste des Seyns flüchten und bei allem Anschein, daß es gewichen sey, latent kann vorhanden seyn: bei einem Kinde, welches sich dem unbekannten Feinde ohne Widerstand ergiebt, ist diese Möglichkeit eine rein abstracte, und die Annahme einer Täuschung von Seiten der Hausgenossen ist aller Wahrscheinlichkeit baar. Nein, der Tod des Mädchens war wirklich eingetreten. Aber wie nun? Hätte der Herr also wieder umkehren, hätte er, der durch sein Aufstehen und Mitgehen die Hoffnung des Vaters erregt hatte, bekennen sollen, jetzt könne er nicht mehr helfen, — zumal da seine Ankunft im Hause des Jairus dadurch verzögert worden war, daß er längere Zeit mit dem blutflüssigen Weibe verhandelt hatte, — ein Aufenthalt, welcher den geängsteten Vater gewiß auf eine harte Probe der Geduld gestellt, ihn, der das *periculum in mora* ermaß? Wir fühlen es unmittelbar: so konnte er nicht verfahren! Allein dieß Gefühl will richtig gedeutet seyn. Die untergeordnete Instanz einer natürlich-menschlichen Empfindung dürfen wir nicht betreten. Irrig wäre die Vorstellung, als ob der Herr es nicht über sein Herz habe bringen können, die erwachte Hoffnung des Jairus zu täuschen; davon habe er nicht mögen Zeuge seyn, wie der Vater, der

Muth gefaßt hatte bei seinem bereitwilligen Aufstehen, im Schmerze über die Todesnachricht zusammenbrach und die bitterste Enttäuschung erfuhr. Dieser Schlüssel ist der passende nicht. Sondern dahin stellt sich die Frage: Jesus war zur Hülfsleistung aufgestanden — und es hätte zu einer solchen nicht kommen sollen? Unmöglich! Hat er die Hülfe einmal beschlossen und zugesagt: so tritt dieselbe unausbleiblich ein, was auch immer dazwischentrete; kein Hinderniß kann ihn hemmen, — selbst nicht der Tod! Die Sachlage ist hier eine andere, als bei der Auferweckung des Lazarus. In diesem letzteren Falle schob der Herr mit gutem Bedacht seine Ankunft in Bethanien hinaus; Lazarus sollte sterben, damit er denselben von den Todten auferwecken könne; dieß war sein Zweck und Ziel. Dagegen hier hat er nicht absichtlich gezögert, sondern in dem Augenblicke der vernommenen Bitte ist er mit dem Vater nach dem Hause desselben geeilt; und hielt er sich auf dem Wege auf, so geschah dieß nur, weil ihm ein unaufschiebbares Geschäft vorhanden kam zu thun. Da zeigte es sich nun, daß dieser Verzug die Heilung des kranken Kindes verhindert hatte; dasselbe war unterdeß gestorben. Und darin eben sahe der Herr eine Weisung von Seiten seines Vaters, jetzt so zu helfen, wie nun allein noch geholfen werden konnte, nemlich durch Auferweckung der Todten. Das also ist das Motiv, das Ihn getrieben hat. So hat sich uns eine zwiefache Frage beantwortet; einmal die: was hat der Herr gethan? Er hat eine Todte in das Leben zurückgerufen! Hiermit aber zugleich auch die andere: warum hat er dieses Werk vollbracht? Es war die Consequenz seiner von vorn ab erklärten Bereitwilligkeit, er wolle kommen und helfen⁷³⁾!

⁷³⁾ Wir haben es willig eingeräumt, daß Matthäus die in Rede stehende Begebenheit nur kurz und summarisch berichtet habe, und daß seine Darstellung derselben eine undurchsichtige sey. Aber weit entfernt, hieraus irgend einen verdächtigenden Schluß auf das erste Evangelium zuzulassen, machen wir diesen Umstand vielmehr als ein Zeugniß für den hohen Werth, für die Authentie desselben geltend. Matthäus zieht eben die wahre, die richtige Summa. Kurz und entscheidend spricht er es aus, es handle sich hier um eine Todtenauferweckung, — wie denn eine solche

In dem Interesse, über unsere Darstellung hier und da ein bestätigendes Streiflicht gleiten zu lassen, widmen wir einigen Einheiten der evangelischen Erzählung noch eine kurze Aufmerksamkeit. In dem Momente, in welchem Jesus zugleich mit dem Jairus (dies würde in der Lesart *παράκούσας*, falls sie sollte die richtige seyn, liegen) die Botschaft aus dem Hause desselben vernimmt, erkennt er, was er zu thun hat, weiß er, was er thun will; alsbald aber wendet er seine Seelsorge dem Vater zu, auf daß dessen Stimmung den göttlichen Gedanken und Absichten entspreche. Durch die Bereitwilligkeit des Herrn war seine Hoffnung erwacht; durch das, was er an dem blutflüssigen Weibe hatte geschehen sehen, war sie zur Zuversicht erstarkt. Durch die mit der verlautenden Nachricht verbundene Erinnerung *τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον*, konnte sie sinken, ja verlöschen. Dieser Gefahr wollen die Worte steuern: *μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε*. »Laß dich die Botschaft nicht überwältigen, halte den Glauben fest, richte die ganze Kraft deines Willens auf das Glauben, — dies das Eine, *μόνον*, das dir jetzt Noth ist. Aehnlich lautet der Zuspruch an die Martha, wenn gleich derselbe durch ein rügendes Moment nüancirt wird: habe ich dir nicht gesagt, so du glauben würdest, solltest du die Herrlichkeit Gottes sehen? (Joh. 11, 40) — Wohl nicht erst, als sie an das Haus oder in dessen unmittelbare Nähe gelangt waren (wie Lucas es darstellt), sondern sofort, nachdem die Todesbotschaft laut geworden war, also in dem Augenblicke, wo Er wußte, was er thun wollte, weist Jesus die begleitende Menge zurück. (So berichtet Marcus C. 5, 37—38 mit Worten, welche die Bürgschaft der buchstäblichsten Richtigkeit in sich selbst tragen; V. 37: *οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα αὐτῷ συνακολουθεῖν*, und erst V. 38: *καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον*). Bisher hatte

That Jesu in dem reichen Gemälde seiner Wunderthätigkeit, welches im 8. und 9. Cap. des ersten Evangeliums entworfen wird, ihre nothwendige Stelle hat. Hätten wir nur den Marcus und Lucas: so würde die Meinung, der Herr habe bloß ein scheintodtes, schwerkrankes Kind geheilt, den höchsten Schein des Rechts gewinnen, und die Ansicht von Schleiermacher dürfte dann wohl in der protestantischen Exegese die herrschende geworden seyn.

er die drängende Menge geduldet; war doch eben dadurch dem blutflüssigen Weibe ihre Glaubensthat ermöglicht worden. Jetzt, wo sein Auge auf dem ihm gewiesenen Werke ruht, einem Werke, das seiner Natur nach in der Stille wollte vollzogen seyn, hebt er an, den unberufenen Zeugen zu wehren. Selbst unter den Jüngern trifft er eine Auswahl. Nur Petrus, Johannes und Jacobus, dieselben Drei, die er mit hinaufgenommen auf den Berg der Verklärung, während die Neun im Thale zurückblieben, dieselben Drei, die er später in Gethsemane in seine unmittelbare Nähe berief, — die auch sonst (etwa noch mit dem Andreas, vgl. Marc. 13, 3. Joh. 12, 22) einen engeren Kreis um ihn beschlossen — dürfen den Gang mit ihm fortsetzen. Als er in das Trauerhaus eingetreten war, entfernt er sogar die sämtlichen Genossen desselben. Nur Vater und Mutter des entseelten Kindes und die drei vertrauten Jünger sollen gegenwärtig bleiben. Ja selbst Diesen wird (Marc. 5, 43) die ausdrückliche Weisung gegeben, daß sie das geschaute Werk in ihren eigenen Herzen bewegen sollen, ohne dasselbe geflissentlich zu verbreiten. Mit der stereotypen Auskunft von Meyer, Jesus habe auch dieß Mal, so viel an ihm war, die Entzündung schwärmerischer Messias-hoffnungen verhüten wollen, kommen wir hier so wenig wie in irgend einem anderen Falle aus. Die Abgeschlossenheit, die der Herr zu diesem Werke begehrt, das Schweigen, welches er darüber empfiehlt, wurzelt in der eigenthümlichen Weise, wie dasselbe motivirt war. Nur Die sollten es schauen, welche am unmittelbarsten an dem Kinde, und Die, welche in gleichem Maße an dem Herrn Antheil nahmen. Die dem passiven Objecte und die dem activen Subjecte am nächsten standen, die waren die wahrhaft berufenen Zeugen, und sollten es auch so lange allein bleiben, wie etwa das *ὄραμα* auf dem Berge der Verklärung das Geheimniss derselben drei Jünger blieb, Matth. 17, 9. — Als der Herr dem Hause des Jairus nahe gekommen war, da sahe er den *Θόρυβος*, welcher nach einem Todesfalle einzutreten pflegt, namentlich bemerkte er Weinende und laut Trauernde, — Lucas: *ἐχόπτοντο*, die sich in die Brust schlugen, plangentes; *ἀλαλάζοντας* (Matth. 9, 23 *τοὺς αὐλητάς*), die ein

Klagegeschrei erhoben (תִּלְלִיל Jerem. 4, 8), in welches sich die Trauermusik (durch die ἀνὰ τὴν תִּלְלִיל angestimmt) gemischt. Genug die jüdischen Exequien waren in vollem Gange. Die Tradition derselben in dieser besonderen Gestalt ist keine sehr alte. Wir begegnen den ersten Spuren zur Zeit des Jeremias. Da heisst es 2 Chron. 35, 25, nachdem von dem Tode des Königs Josia Mittheilung gemacht war, »und Jeremias klagte um Josia, und alle Sänger und Sängerinnen redeten ihre Klagelieder über Josia bis auf diesen Tag, und machten eine Gewohnheit daraus in Israel.« Zu vgl. auch Jerem. 9, 17: so spricht der Herr Zebaoth: »schaffet und bestellet Klageweiber, daß sie kommen und eilend uns klagen, daß unsere Augen mit Thränen rinnen und unsere Augenlider mit Wasser fließen.« Die Sitte hatte wohl die doppelte Bestimmung, einmal den Schmerz offen herauszustellen, um ihn dann zu bekämpfen. Wenn der Herr wehrend auftritt und versichert, das Mägdlein schlafe, so ist dieß, wie wir gesehen haben, mit Rücksicht auf die beabsichtigte Auferweckung der Todten zu verstehen; dieser Absicht, will er, soll auch die Erscheinung im Hause entsprechen. Sie verlachen ihn; nicht im Spotte, sondern mit einem schmerzlich ungläubigen Lächeln, — sie ist nur allzugewiß todt! Der Herr nöthigt sie, die Stätte zu verlassen; und mit den betheiligten Personen tritt er in das Gemach, wo das entschlafene Kind ausgestreckt lag. Thalita kumi! Wir kennen die Gewohnheit des Marcus, daß er bedeutsame und wirksame Worte des wunderthätigen Jesus hebräisch anzuführen pflegt, nicht als ob es Zauberformeln wären, sondern weil sie den Zeugen unvergeßlich geblieben, und weil sie gerade in dieser Form als Machtrufe des Sohnes Gottes ebenso trostreich in das Bewußtseyn der Christen eingehen, wie etwa das »Abba« mit der Empfindung des Friedens aus ihrem Munde ausgeht. Und das Mägdlein stand auf und wandelte; ἦν γάρ, so fügt Marcus hinzu, ἐτῶν δώδεκα, sie war kein kleines Kind, das noch nicht hätte wandeln können, sondern zählte schon zwölf Jahre; — Bengel: rediit ad statum aetati congruentem. Der Herr gebietet, man solle ihr zu essen geben. Er will nicht allein die Realität des zur vollen Gesundheit restituirten Lebens be-

währen, sondern nach diesem mächtigen Eingreifen in den Lauf der Natur die Ordnung derselben wieder Platz greifen lassen; auch sollte die Ergriffenheit der Eltern, *ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλη*, einer ruhigeren Stimmung Raum geben. In einem anderen Sinne freilich sollte die bloße Natur für immer verdrängt bleiben. Wie es in einem ähnlichen Falle heisst, »und er glaubte mit seinem ganzen Hause«, so war dieß auch hier die Absicht des Herrn, und vielleicht der wirkliche Erfolg. Hätte es an demselben nach einem solchen Vorgange noch gemangelt, so wäre er durch Wunderwerke überhaupt nicht erreichbar gewesen.

Die Auferweckung des Jünglings zu Nain. Luc. 7, 11—17.

Die Art und Weise, in welcher Strauß zu der Betrachtung dieser Erzählung übergeht, ertheilt dem apologetischen Geschäft eine wohl zu beherzigende Warnung. Er hebt nemlich mit der Bemerkung an, daß schon die Erinnerung an die alttestamentlichen Vorbilder des Elias und Elisa, die Beide den einzigen Sohn einer Mutter (der Erstere sogar den einer Wittwe) erweckt hätten, es begreiflich mache, wie die christliche Mythenbildung von der Jairusgeschichte einen steigernden Fortschritt genommen habe. Von einem derartigen Fortschritte in den Todtenauferweckungen redet ja nemlich auch die gläubige Theologie. Von der einen Seite legt sie darauf Gewicht, daß Jesus Todte auferweckt habe einmal vom Todtenbette, sodann von der Leichenbahre, und zuletzt selbst aus dem Grabe. Andererseits bringt sie es zur Geltung, der Herr habe zuerst ein Kind, später einen Jüngling, endlich einen Mann in das irdische Leben zurückgerufen. Es ist dieß nicht bloß ein unnützes und zweckloses Spielen, sondern es bedingt auch eine wirkliche Gefahr. Vielleicht bestreitet man der Besorgniß ihren Grund, daß auf diesem Wege der mythischen Betrachtungsweise ein Vorschub geleistet werden dürfte: so viel aber ist sicher, daß durch derartige Voraussetzungen der Exegese ihre Unbefangenheit beschränkt und daß im Einzelnen willkürlichen Annahmen die Thür geöffnet wird. Es ist gewiß richtig, daß unter allen Evangelisten derjenige, welchem wir die vorliegende

Geschichte verdanken, ungeachtet der in dem καθεξῆς γράψαι C. 1, 3 gemachten Zusage, wenigstens in dem ersten Theile seiner Schrift die chronologische Ordnung am wenigsten beobachtet hat. Gleichwohl wenn er C. 7, 11 anhebt: καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἐξῆς, so ist es unmöglich, die nachfolgende Erzählung dem zeitlichen Zusammenhange mit der unmittelbar vorangehenden vom Hauptmann zu Capernaum zu entheben. Denn das ἐν τῇ ἐξῆς kann nicht überhaupt »später«, sondern nur »am Tage darauf« bedeuten. (Auch die Geschichte vom Mondsüchtigen hat Lucas [C. 9, 37] mit dieser Formel eingeleitet: aber sämtliche Evangelisten verbürgen die Thatsache, daß sie unmittelbar nach der Verklärung Jesu erfolgt sey.) Diese Zeitbestimmung wurde nun unbequem gefunden; und deshalb mußte die critisch durchaus gesicherte Lesart ἐν τῇ ἐξῆς der sehr schwach bezeugten ἐν τῷ ἐξῆς Raum geben, damit man in die Lage käme, die Auferweckung des Jünglings in irgend eine beliebige spätere Zeit setzen zu können. Die Motive zu dieser Gewaltthat waren wohl nicht allein die von Stier (Reden Jesu III. S. 73) ausgesprochenen. Denn daß der Pluralis in der Botschaft des Herrn an den Täufer νεκροὶ ἐγείρονται mehrere Todtenauferweckungen von Seiten Jesu voraussetze, ist ebenso irrthümlich, wie die Behauptung, daß sonst Jairus für sein gestorbenes Kind nichts mehr zu hoffen gewagt haben würde, auf einer gänzlich verfehlten Auffassung dieser letzteren Erzählung beruht. Das wahre Motiv zu der willkürlichen Textveränderung war vielmehr dieß, daß man es angemessener gefunden hat, die Todtenauferweckungen Jesu bei einem so eben erst verstorbenen Kinde anheben zu lassen, als an einem schon auf dem Wege zum Grabe befindlichen Jüngling. Aber es trifft wohl auch sonst Gottfried Arnolds wahres Wort: »dein Geist hängt nie an menschlichen Gesetzen, so die Vernunft und gute Meinung stellt⁷⁴⁾.«

⁷⁴⁾ Zwar auch Meyer hat sich für die Lesart ἐν τῷ ἐξῆς entschieden, und das aus sprachlichen Gründen. Lucas schreibe nemlich immer τῇ ἐξῆς, nie ἐν τῇ ἐξῆς. Richtig finden sich in seinen Schriften ein Paar Stellen, wo er die Präposition wegläßt. Aber es ist ein gewagter Schluß, daß der Evangelist sich der an sich ganz unanfechtbaren Formel ἐν τῇ ἐξῆς

Ueber die zumeist die Archäologie betreffenden Fragen, die theils von den Exegeten befriedigend erledigt worden sind, theils sich überhaupt nicht beantworten lassen, gehen wir hinweg. Nicht auf die Autorität des Hieron. hin, sondern um des ἐν τῇ ἐξῆς willen, suchen wir die sonst ganz unbekannte Stadt Nain in Galiläa, wiewohl wir die Schwierigkeit nicht unterschätzen, welche der 17. V. dieser Annahme bereitet. Der Herr rührt den Sarg an und symbolisirt dadurch den Befehl an die Träger, den Weg nach dem Grabe nicht weiter zu verfolgen. Er will den Jüngling dem Leben, den Sohn der weinenden Mutter wiedergeben. Ihre Thränen sollen nicht einem tröstenden Zuspruch weichen, sondern sich stillen im Wiederbesitz ihres einigen Kindes. Aber das ist nun die Frage: durch welches Motiv ist Jesus zu dieser That bestimmt worden? Unsere Erzählung gehört zu der geringen Zahl derjenigen, wo er ein Wunder vollbracht hat ohne eine zuvor empfangene Aufforderung. Daß es in diesem Falle an einer solchen gemangelt hat, finden wir von vorn ab in aller Ordnung. Die Zumuthung, einen Todten zu erwecken, konnte an ihn nicht gerichtet werden. Denken wir gegenwärtig in der Christenheit den höchsten Grad eines starken Glaubens, oder die äußerste Spitze eines beschränkten Pietismus: in keinem von beiden Fällen würde aus menschlichem Munde die Bitte an Jesum ergehen: wecke den Verstorbenen wieder auf! Man kann ihn drängen: heile den Leidenden, halte das entfliehende Leben zurück, siehe, den du lieb hast, der liegt krank; — ist der Tod eingetreten, so gewinnt es Niemand über sich, zu beten: gieb mir meinen Todten zurück! Und so ist diess denn auch im ganzen Umfange der evangelischen Geschichte nie geschehen. Jairus eilt zwar zu Jesu, als seine Tochter todtkrank und in den letzten Zügen lag; als aber die Nachricht kam, sie sey verschieden, so hiefs es: bemühe den Meister nicht weiter, denn das Mägdlein ist todt. Die Schwestern in Bethanien sandten wohl zu dem Herrn, er solle schleunig kommen, damit er den er-

nie habe bedienen können, daß also die Autorität der Codd. in diesem Falle nicht als durchschlagend erachtet werden dürfe.

kranken Bruder heile: als derselbe aber gestorben war, da hatten sie die Hoffnung aufgegeben, und sprachen eben nur: Herr, wärest du hier gewesen, unser Bruder wäre nicht gestorben. Allerdings bricht es einmal aus der Martha hervor: ich weiß noch jetzt, was du bittest von Gott, das wird er dir geben. Allein die Worte machen denselben Eindruck, wie die des Petrus auf dem Berge der Verklärung, über welche Marcus (C. 9, 6) das Urtheil fällt: *οὐ γὰρ ἤδει τί λαλήσει, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο*. Martha sprach im Aufruhr der Empfindungen und war sich selbst nicht klar; keinesfalls hat sie die ernstliche Bitte um die Auferweckung des Verstorbenen auf ihrem Herzen gehabt. Vollends Maria war weit davon entfernt. Wir begreifen dieß. Es ist einem Jeden gesetzt, zu sterben. Kann man nun wünschen, daß diese Stunde recht weit hinausgeschoben werde, daß die drohende Gefahr einem Palliative weiche: so hört doch mit dem eingetretenen Tode alles Wünschen auf, und der reine, nach dieser Seite hoffnungslose und durch die Hoffnung nicht mehr eingeschränkte Schmerz tritt in seine Rechte und behauptet sie. Konnte demnach die Bitte um Auferweckung eines Todten an Jesum nicht gerichtet werden; konnte mithin gerade auf diesem Gebiete ein solcher Factor sein handelndes Auftreten nicht bedingen: so muß er eigene, tief innerliche Motive zu der unerwarteten That empfunden haben. Welche waren es? Man darf sich deshalb auf die Auskunft der umfassenden Erklärung des Herrn nicht zurückziehen, daß, gleichwie der Vater die Todten auferwecke und sie lebendig mache, also auch der Sohn lebendig mache, welche er wolle (Joh. 5, 21), weil es sich jetzt nicht um die allgemeine Frage handelt, warum er überhaupt Verstorbene in das Leben zurückgerufen habe, sondern um die speziellere nach dem Grunde seines *Θέλειν* in dem gegenwärtigen Falle; — wesswegen hat er gerade an diesem Jüngling seine lebendig machende Kraft geoffenbart? Der Vorwurf der Willkür trifft jede Antwort, welche nicht der evangelischen Darstellung selbst entnommen ist und sich vor derselben bewährt. Auf Grund der Erzählung wissen wir aber nur dieß Eine zu sagen, daß das Motiv Jesu sein tiefes, inniges Mitleid mit der

verwittweten und verwaisten Mutter gewesen sey. Straufs hat die ihm eigene Schärfe der Beobachtung bewährt, wenn er urtheilt, das Eigenthümliche dieser Lucasdarstellung stehe in den zahlreichen das Gefühl anregenden Momenten; die Theilnahme werde hier weit stärker in Anspruch genommen, als in dem Falle des Jairus. Ihm erklärt sich dadurch freilich nur das Motiv der Tendenzdichtung, während der gleiche Gedanke sich uns aus dem Verlauf der wirklichen Begebenheit, aus der Darstellung der Thatsache ergibt. Dafs aber dieser Gedanke wirklich aus derselben resultire: das haben wir zuerst exegetisch zu erweisen, um darnach die Frage in's Auge zu fassen, wie es zu verstehen sey, dafs diefs Mitleid für Jesum das Motiv zu solcher That hat werden können. Verfolgen wir zunächst die Erzählung selbst: so ist sowohl die Art und Weise, wie der Evangelist die Scene zeichnet, als auch die Erweisung Jesu, welche er berichtet, darauf berechnet und dazu angethan, den Herrn vom Mitleid beherrscht und demselben ganz dahingegeben zu zeigen. Darauf führt schon der die Sachlage schildernde 12. Vers. Es war ein *υἱὸς μονογενὴς τῇ μητρὶ*, welcher dem bereits verwittweten Weibe entrissen worden war; sie war also nunmehr völlig verlassen; — die große Menge der Begleitenden, *ὄχλος ἱκανὸς τῆς πόλεως*, bezeugt den hohen Grad der Theilnahme, welche dieser Todesfall in Nain erweckt hatte. Damit harmonirt sodann die Bemerkung des 13. Verses: *ἐσπλαγχνίσθη ὁ κύριος ἐπ' αὐτῇ*, welche augenscheinlich das nachfolgende Handeln Jesu deuten will. Dazu stimmt endlich das *μὴ κλαῖε*. Das ist ein anderer Zuruf, wie das scheinbar verwandte, aber wesentlich differente Verbot *μὴ κλαίετε* an die Hausgenossen des Jairus. In dem letzteren Falle haben wir eine Anordnung Jesu zum Zwecke der Herstellung der Ruhe; hier dagegen die Aufrichtung von Seiten der Theilnahme. Auch die Schlußworte *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ* wollen nicht übersehen seyn. Zwar sie finden sich gleichlautend in der Erzählung von dem Mond-süchtigen (und das allein nach der Relation des Lucas C. 9, 42); allein hier treten sie in das Licht einer besonderen Bedeutsamkeit, wenn wir dieselben mit der Darstellung der Auferweckung des La-

zarus vergleichen. Dort sprach der Herr: löset ihn auf und lasset ihn gehen; nicht aber heisst es: er gab ihn seinen Schwestern. Aber da war auch das Motiv seiner That ein ganz anderes; die Thränen der Schwestern zu stillen, das lag seiner Absicht fern. Hier dürfen wir aus der Mittheilung, daß er den Jüngling den Händen seiner Mutter übergeben habe, einen bestätigenden Rückschluss auf die Voraussetzung ziehen, daß er aus Mitleid gegen das verlassene Weib sein Werk vollbracht. Daß laut dem 16. Vers der ganze Haufe in den Preis Gottes und in die Anerkennung Jesu als eines großen Propheten ausgebrochen ist: das macht uns in unserer Beurtheilung nicht irre, denn dieser Erfolg lag keineswegs in der eigentlichen Intention des Herrn begründet. — Aber wenn sich nun auf Grund der Darstellung des Evangelisten keine andere Antwort auf unsere Frage ergeben kann: so entsteht die weitere Aufgabe, darüber einen befriedigenden Aufschluss zu ertheilen, weshalb sich der Herr in diesem Falle dem Mitleid so völlig dahingegeben, weshalb er sich durch dasselbe so willig habe bestimmen lassen. Warum nicht auch hier jenes ἐμβριμᾶσθαι⁷⁵⁾, um den psychischen Affect zu dämpfen? Die Frage ist schwer zu beantworten. Man könnte dieselbe vermöge der Erklärung abweisen, daß in diesem Falle das πνεῦμα im Einverständniß mit dem Impulse des ψυχῆ gewesen sey. Aber wo der sichere Einblick uns versagt ist, da gewinnt die Vermuthung ein Recht, dafern sie nur nicht auf bloßer Willkür beruht. Unsere Annahme ist die, daß der Herr hier ein Vorbild von demjenigen geschaut habe, was sich an ihm selbst in nicht mehr ferner Zeit erfüllen sollte. Man hat vielfach die Auferweckung des Lazarus durch Jesum als ein Vorspiel seiner eigenen Auferstehung beurtheilt; auch Strauß hat das Recht dieser Betrachtungsweise — freilich im

⁷⁵⁾ Wir verstehen das ἐμβριμᾶσθαι, welches Joh. 11. wiederholt von Jesu ausgesagt wird, von einer gegen die Regungen seiner eigenen Psyche gerichteten pneumatischen Thätigkeit des Herrn; glauben auch, daß sich die Richtigkeit dieser Auffassung überzeugend nachweisen läßt. Die Erklärung, welche in der neueren Zeit besonders durch Gumlich (theol. Studien u. Kr. 1862. S. 260 ff.) vertreten ist, halten wir für irrig.

Interesse seiner Tendenzen — ausdrücklich anerkannt. Allein weit unzweifelhafter ist man dazu befugt, die jetzt vorliegende Begebenheit in eine derartige Relation zu einem Vorfall in dem Ausgang Jesu selbst zu bringen. Als nemlich der Herr den Kelch des Todes trank, da stand die mater dolorosa zu des Kreuzes Füßen, mit ähnlichen, nur tieferen Schmerzen, wie das Weib zu Nain. Auch er, Jesus, war in Einem Sinne der *μονογενὴς τῇ μητρὶ αὐτοῦ*, — καὶ αὕτη χήρα. Wir wissen, wie er voll Mitleid auf sie herniederschaut, und ihr — nicht in Worten allein, sondern kraft einer letztwilligen Verfügung sein *μὴ κλαῖε* zugerufen hat. Unter allen Verhältnissen der *στοργή* war das zu der Mutter das einzige, in welchem er gestanden hat. Denn auch die s. g. »Brüder« — wenn man sich gleich aus überwiegenden Gründen dafür entscheidet, daß sie leibliche Söhne der Maria gewesen seyen ⁷⁶⁾ — waren nicht im vollen Sinne seine Geschwister. Mit dem Weibe, welches ihn geboren hatte, empfand er daher ein sonderliches Mitleid, ein anderes, ein tieferes, als wenn ihm Blinde und Aussätzige oder überhaupt Bedürftige ihre ganze Noth geschildert hatten; — ein Mitleid nicht in Kraft des herablassenden Erbarmens, sondern im Mitgefühl der eigenen Schmerzempfindung. Und wenn es nun geschah, daß ihm ein Weib vor Augen trat in einem Weh, in einer Lage, in der er seine Mutter bald erblicken sollte: so erklärt sich ein Grad des ausdrücklich berichteten *ἐσπλαγχνίσθη*, welcher diese That des Mitleids begreiflich macht.

Die Auferweckung des Lazarus. Joh. 11.

Für die außerordentlichen Anstrengungen, welchen sich Strauß dieser Erzählung gegenüber unterzogen hat, ist ihm die Exegese wie die Apologetik zu vielfachem Danke verpflichtet. Er hat die

⁷⁶⁾ Dafür entscheidet sich auch die neueste über diese Frage geführte Untersuchung von Laurent „neutestamentliche Studien“ Gotha 1866, vgl. S. 152—193. Die Details der Abhandlung möchten wir freilich ebenso wenig alle vertreten, wie sämtliche Früchte dieser „Studien“ überhaupt.

Luft rein gemacht, hat schlagend und siegreich gezeigt, daß sich alle Halbheiten der vermittelnden Theologie, wie zahlreich und mannichfach sie auch vertreten sind, in diesem Falle als pure Unmöglichkeiten verurtheilen. Mit einer wohlverdienten Ironie wendet er sich gegen Die, welche mit »modernen Dichterfedern die unausgegliche Schwierigkeit und die eigene Rathlosigkeit zu verdecken suchen.« Klar und scharf weist er es Anderen nach, daß sie »ungeachtet aller Winkelzüge auf den allervulgärsten Rationalismus hinauskommen.« So glimpflich er sodann Rénan beurtheilt (dessen Darstellung, wie sehr sie den Leser auch entrüsten mag, doch im Grunde wenigstens vernünftiger ist, als was Mancher andere in einer das Gefühl weniger verletzenden Weise gesagt —), so erklärt er doch auch Diesem, daß mit einem solchen Versuche, die Auferweckung des Lazarus zu einer bloßen Intrigue der Familie zu machen, die Sache »nicht wesentlich besser« werde. Endlich hat er dargethan, daß auch Schleiermachers Auskunft eine unmögliche sey. Wenn dieser Theologe behauptet, es liege gar keine That Jesu vor, da der Herr die Wirkung nicht sich selbst, sondern seinem Vater zuschreibe⁷⁷⁾: so zeigt Strauß, was das in ehrlichem Deutsch heiße. Auf diese Weise würden ja entweder alle Wunder Jesu vor unseren Augen verschwinden (denn ohne einen Aufblick zum Vater, ohne das Gebet zu ihm, hat der Herr sicher kein einziges vollbracht), oder aber sie würden insgesamt nur unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt. Eine wirkliche Verschiedenheit zwischen dem Lazaruswunder und den übrigen Wunderthaten Jesu tritt aber hierdurch in keiner Weise hervor. In so weit hat der Critiker also ganz dankenswerthe Dienste geleistet. Aber wir wenden uns zu seiner eigenen Anschauung. Er verfährt negativ und positiv zu-

⁷⁷⁾ Vgl. Schleiermacher Leben Jesu S. 233. „Das Wunder als That Christi liegt auf einem ganz anderen Gebiete. Denn indem er Gott bittet, ihn zu erhören, so nimmt er die Wirkung als eine auf sein Gebet erfolgte göttliche an. Er selbst tritt also außer den Bereich des Wunders, ausgenommen die Festigkeit der Ueberzeugung, daß das, was er bat, auch von Seiten Gottes geschehen werde.“

gleich. Nachdem er zu zeigen gesucht, daß die Geschichte so, wie sie erzählt ist, sich nicht zugetragen haben könne, ist er bemüht, die Genesis der »Dichtung« aufzuweisen. Die Unglaublichkeit des Vorgangs steht ihm ebensowohl aus äußeren, wie aus inneren Gründen fest. In der ersteren Beziehung scheitere die Realität desselben an dem Umstande, daß die Synopse davon nichts wisse. Andererseits werde die innere Unwahrscheinlichkeit theils an dem angeblichen Verfahren Jesu vor seinem Aufbruch nach Bethanien, welches »empörend«, theils an dem fingirten Beten am Grabe des Lazarus, welches »die Sache eines ungeschickten Schauspielers« seyn würde, offenbar. Erscheint die negative Ausführung schon in diesen ihren Grundlinien als eine sehr schwache: so hat dagegen Strauß in der positiven Hälfte der Darstellung den ganzen Glanz seiner Combinationsgabe entfaltet. An die Spitze stellt er die Behauptung, die Wurzel der Johanneischen Erzählung sey das Interesse, die christliche Lehre von der künftigen Auferweckung der Todten durch den wiederkehrenden Christus kraft eines verbürgenden Wunders der Vergangenheit zu stützen. Zum Beweise, daß dereinst alle Begrabenen auf die Stimme des Gottessohnes hervorgehen würden, hätte derselbe schon während seines Erdenwallens einen der Verwesung Verfallenen mit mächtiger Stimme aus dem Grabe hervorrufen müssen. Zu diesem Zwecke sey aber die Jairusgeschichte ebensowenig bräuchlich gewesen, wie die Erzählung von Nain; es habe vielmehr ein Vorfall erdichtet werden müssen, welcher sich zu den letzteren wie der Superlativ zum Comparativ und Positiv verhalte. Die Rechtfertigung dieser Aufstellung wird durch die Aufdeckung des Themas der Dichtung angebahnt, demnächst durch die Bezeichnung ihrer Basis gefördert und zuletzt durch den Nachweis vollendet, wie der Verfasser des vierten Evangeliums zu den handelnden Personen gekommen und auf die Art seiner Composition geführt worden sey. Das Thema bilde der Satz: ich bin die Auferstehung und das Leben; denn sämtliche Details liefen auf die Durchführung desselben hinaus. Dagegen die Basis sey die Geschichte von der Auferweckung der Jairustochter. Diese letztere

habe der Dichter augenscheinlich als sein Muster benutzt; die Verwandtschaft zahlreicher Züge liefere dafür den Beweis; — — hier wie dort die anfängliche Ankündigung der bloßen Krankheit und der alsdann erfolgende Tod; hier wie dort die Bezeichnung des Todes als eines Schlafes, »das Mägdlein schläft«, »Lazarus unser Freund schläft«; hier wie dort das Hinausgehen zu Jesu, »bemühe den Meister nicht, das Kind ist todt«, »Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben«; in beiden Fällen endlich das gleiche Verfahren Jesu gegen die Betrübten, in dem Einen das Verbot der Traueräußerungen, in dem Andern das Ergrimmen über die weinenden Schwestern. »Ist es also nicht ersichtlich, daß der vierte Evangelist von der Unterlage der Jairusgeschichte den Ausgang nehmend überall nur die superlative Steigerung desselben Sujets verfolgt hat?« Zu den handelnden Personen aber, wie überhaupt zu dem nöthigen Stoffe der dramatischen Composition sey der Verfasser durch umsichtige Benutzung synoptischer Mittheilungen gelangt. Da hätten wir bei Matthäus und Marcus in Bethanien eine salbende Frau, bei dem Lucas eine salbende Sünderin, und die Schwestern Maria und Martha an einem unbestimmten Orte. Diese Fäden fänden sich in der vorliegenden Erzählung dergestalt zusammengezogen, daß zugleich die in der Synopse leise angedeutete Eigenthümlichkeit der Personen zur Verwendung gekommen sey. Von einem wirklichen Lazarus wüßten nun zwar die älteren Urkunden nichts, aber doch von einem parabolischen. Und daß dieser letztere von dem Lucas entlehnt und in einen wirklichen verwandelt worden sey, das gehe nicht allein aus der auffallenden Aehnlichkeit zwischen Joh. 11, 1. und Luc. 16, 20 (»es war ein gewisser Kranker, Lazarus von Bethanien«, »es war ein gewisser Armer, mit Namen Lazarus«), sondern auch daraus hervor, daß Beide sterben und begraben werden, daß Einer derselben, wie der reiche Mann es gewünscht, aus dem Grabe ersteht, und daß die Juden dennoch nicht glauben, wie Abraham diesen Erfolg in dem Gleichniß vorausgesagt. Und hieraus wird der Schluß gezogen: da wir so deutlich sähen, woher der vierte Evangelist seinen Lazarus sammt Umgebung

hergenommen, während es unbegreiflich bliebe, wo die anderen, wenn derselbe wirklich existirt hätte und von Jesu auferweckt worden wäre, ihn sollten gelassen haben, so sey es evident, daß uns eine mythische Dichtung vorliege, deren Tendenz sich nicht verkennen lasse.

Ehe wir uns der Beleuchtung dieses critischen Versuches zuwenden, constatiren wir nochmals die volle Richtigkeit der Voraussetzung, daß der vierte Evangelist sich bewußt sey, von einer wirklichen Todtenauferweckung, die Jesus vollzogen habe, Bericht zu erstatten, und daß alle Versuche, dieß in Frage zu stellen, vergeblich seyen. Um längst Gesagtes nicht zu wiederholen, machen wir nur noch auf die vielfach übersehene, wenigstens nicht genügend gewürdigte Stelle Cap. 11, 39. aufmerksam, eine Stelle, welche vermöge zweier oder dreier Zeugen Mund die etwa möglichen Ausflüchte abschneidet. Wir lesen: λέγει ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα· κύριε, ἥδη ὄζει· τετραταῖος γάρ ἐστιν. Das ἥδη ὄζει ist die Meinung der Martha; sie also hielt jedenfalls den Lazarus für bereits in der Verwesung begriffen. Der Evangelist nennt diese Zeugin die ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος. Wozu diese Bezeichnung? Doch wohl nicht, um die Leser davon zu unterrichten, die Martha sey die Schwester gewesen; das haben sie ja längst gewußt! Aber gewiß noch weniger, um dadurch »den natürlichen Schauer des schwesterlichen Herzens« zu deuten (Meyer); sondern um durch den Genitiv (nicht τοῦ Λαζάρου, sondern τοῦ τετελευτηκότος) sein eigenes verbürgendes Wort dafür einzusetzen, daß der Begrabene wirklich todt war. Und zuletzt: τετραταῖος γάρ ἐστιν, — also die Thatsache, die jedem Betheiligten bekannt war, so und so lange ist es her, daß er den Geist aufgegeben, daß man ihn bestattet hat. Wir wollen es uns noch lehren lassen, daß die Juden den Wahn hegten, drei Tage lang umschwebe die Seele den todtten Leib, am vierten entweiche sie und überlasse ihn der Verwesung. Und das Urtheil wird unerschütterlich feststehen: nur unverständiger Eigensinn kann daran zweifeln, daß der Evangelist eine wirkliche Todtenauferweckung erzählen wolle, erzählt habe. Eben

dies behauptet nun Strauß selbst. Aber wie verhält es sich mit seiner eigenen Auffassung?

Als die Klippe, an welcher die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Vorgangs unrettbar scheitere, bezeichnet er den Umstand, daß die Synopse denselben verschweige. Ob dieser Umstand wirklich einer Klippe gleiche, die den unvermeidlichen Schiffbruch bedingt, bleibe vor der Hand auf sich beruhen: die Schwierigkeit ist in der That vorhanden. Die Art, wie man dieselbe in früherer Zeit zu heben gesucht hat, gereicht Niemanden mehr zur Befriedigung. Die Auskunft von Schleiermacher, daß die Geschichte weniger einen didactischen Werth als eine pragmatische Bedeutsamkeit habe, welche sie in der Ueberlieferung eingebüßt: konnte Strauß mit Leichtigkeit als mißlungen erweisen. Eine andere Bemerkung desselben Theologen hat sich zwar Beachtung, aber nirgends eigentliche Anerkennung erworben. Denn den etwa möglichen Fall gesetzt, daß sich die Familie durch die (Joh. 12, 10 angedeuteten) Nachstellungen von Seiten der Juden veranlaßt gesehen habe, Bethanien zu verlassen: so war das Gedächtniß dieser Begebenheit doch in keiner Weise an ihre bleibende persönliche Anwesenheit in der *κώμη* gebunden; es mußte sich unter allen Umständen erhalten. Die gegenwärtige Apologetik ist daher bemüht gewesen, durch neue Anstrengungen den dunklen Punkt aufzuhellen. Es ist gesagt worden, daß sich die Synopse auf die Galiläischen Wunder beschränke. Allein dies ist nicht einmal thatsächlich richtig; namentlich was den Lucas anbelangt, so reicht diese Erklärungsweise bei der Sorgfalt des genannten Evangelisten in der Schilderung der letzten Zeit im Leben Jesu bei weitem nicht aus⁷⁸⁾. Andere haben einen höheren Standort eingenommen und geurtheilt, »daß diese Geschichte in die Classe des für

⁷⁸⁾ Meyer ist der Meinung, daß wirklich von diesem Gesichtspunkte aus das Problem als gelöst erscheine (Comm. zum Evang. Joh. 4. Aufl. S. 379). Wir bekennen, die Vorstellung einer solchen absichtlichen, mechanischen, beinahe eigensinnig und rücksichtslos durchgeführten „Beschränkung der älteren evangelischen Geschichtschreibung auf ein bemessenes Gebiet“ schlechterdings nicht vollziehen zu können.

Johannes Reservirten gehöre; für die Mittheilung des Tiefen und Geheimnißvollen habe dieser Jünger eine specielle Mission gehabt; der geheimnißvolle Character der Geschichte habe nicht in der Darstellung, sondern in der Thatsache selbst seinen Grund; und nur der Jünger, den Jesus lieb hatte, der an seiner Brust lag, habe dieselbe erzählen können.« Man kann das gute Recht einer solchen Betrachtungsweise anerkennen, freilich ohne es darum einräumen zu müssen, einräumen zu mögen, daß die Frage dadurch befriedigend sey erledigt worden. Das offene Geständniß, daß man sie müsse auf sich beruhen lassen, verdient gewiß den Vorzug vor einer neuen Hypothese, falls diese letztere nicht zur Evidenz gebracht werden kann. Ohne große Selbstverleugnung verschweigen wir daher unsere individuelle Vermuthung, weil wir eben die bezeichnete Bedingung nicht zu erfüllen vermögen, und substituiren derselben die nachfolgende, zu einer relativen Befriedigung wohl ausreichende Betrachtung. Wenn die biblische Critik auf irgend eine Schwierigkeit stößt: so ist das erste Gesetz, daß man dieselbe nicht übertreibe, und sie, falls dieß sollte geschehen seyn, auf ihr richtiges Maß zurückführe. In dem vorliegenden Falle ist sie übertrieben worden, und es gilt, dem ungerechtfertigten Uebergriffe zu wehren. So viel ist unbestreitbare Thatsache, daß alle vier Evangelisten, obwohl sie sämmtlich, den Johannes nicht ausgenommen, einander gemeinsame Wunderthaten Jesu berichten, dennoch auch, ein jeder Einzelne von ihnen, eigenthümliche Erzählungen darbieten. Da kann man zwar fragen: warum findet sich diese bestimmte Erzählung nur bei dem ersten, und jene nur bei einem der Anderen: allein Niemand schließt aus dem Umstand, daß nur Ein Evangelist sie hat, sofort auf ihre Unglaubwürdigkeit. Daß nur Marcus die Geschichte vom Taubstummen hat: aus diesem Grunde ist man doch nicht geneigt, sie zu verdächtigen. Warum also, wenn nur Johannes die Auferweckung des Lazarus erzählt, warum soll der Vorgang schon um deßwillen nicht glaubhaft seyn? Man könnte sich etwa auf die Auskunft zurückziehen, daß gerade dieß Wunder außerordentlich hervorrage; eine derartige Machtäufserung Jesu hätte von keinem Evangelisten über-

gangen werden, »hätte in keinem, einigermaßen ausführlichen und verständig angelegten, wenn auch nur durch einen Sammler von Ueberlieferungen verfaßten Evangelium fehlen können« (Strauß S. 477). Allein es sind dieß doch wohl moderne Anschauungen, die wir den Verfassern unserer Evangelien nicht unterlegen dürfen. Wir haben bereits früher gegen die Vergleichung der Wunderthaten des Herrn unter einander aus dem Gesichtspunkte der größeren oder geringeren Schwierigkeit ihrer Bewerkstelligung Verwahrung eingelegt, und die Frage abgewiesen: was ist leichter, dieß oder das zu thun? Wollte man eine solche Frage auf diesem Gebiete zu lassen: wer weiß, ob die Zeitgenossen Jesu, die Jünger mit eingeschlossen, nicht ganz anders geurtheilt haben würden, als wir. So viel ist Thatsache, daß die Heilung eines Dämonischen damals einen tieferen Eindruck zurückgelassen hat, als die Auferweckung eines Todten. Bei derartigen Gradmessungen kam es durchaus auf das Auge an, welches sie vollzog. Wir lesen Joh. 9. die Heilung des Blindgeborenen. Kein anderes Evangelium erzählt uns, daß Jesus einen Blindgeborenen geheilt habe. Aber das ist doch noch nie behauptet worden, diese Geschichte könne nicht wahr seyn, denn die Synopse erzähle ja nur einfache Blindenheilungen. Wagt man diese Folgerung nicht: so ist auch das ein ungerechtfertigter Schluss: die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus sey darum nicht glaubwürdig, weil die Synopse an ihrer Stelle weniger in die Augen fallende Todtenauferweckungen referire. Wenn wir also im Allgemeinen die Schwierigkeit anerkennen, die das Schweigen der drei ersten Evangelisten über diesen Vorgang bedingt, so begehren wir, daß man das Maß derselben nicht übertreibe. Ihr richtiges Maß aber ist viel zu gering, als daß es mit einem entscheidenden Gewicht in die Wagschale fallen könnte. Da müßten jedenfalls noch andere erschwerende Umstände hinzutreten. Wie nun mitgetheilt worden, so hat Strauß als solche hinzukommende Zeugnisse die eigene innere Unwahrscheinlichkeit der Begebenheit geltend gemacht, während die Erzählung, als Dichtung aufgefaßt, außerordentlich begreiflich sey. Um mit dem Letzteren zu beginnen, so

sey das Geständniß wiederholt, daß Strauß hier seine Combinationsgabe in ihrem vollen Glanze entfaltet hat. Seine Zusammenstellung wird manchen unkundigen Leser zu der Frage versuchen: sollte es sich nicht wirklich so verhalten? Gleichwohl wird sich ebenso unmittelbar jedem Unbefangenen die Gegenfrage aufdrängen: warum kann denn das, was uns hier als eine poetische Verarbeitung und Verwebung von Fäden zurechtgelegt wird, die sich einzelt und zerstreut in der Synopse vorfinden, warum kann dasselbe nicht leibhafte geschichtliche Wahrheit seyn? Ein irgend haltbarer Grund, daß die auftretenden Personen nichts anderes, als Phantasiegestalten und Luftbilder seyen, ist doch nicht erbracht worden; und die Zuversicht, mit welcher dieß Facit gezogen wird, ist lediglich vermöge der Annahme erklärbar, daß das Resultat schon aus anderen Gründen feststand und die Critik nur die Aufgabe zu lösen hatte, dasselbe um jeden Preis zu rechtfertigen. Es ist eine Erfahrung, welcher das gemeine Leben ebenso Zeugniß giebt wie das wissenschaftliche, daß ein einmal gefaßtes Vorurtheil den festen Krystallisationspunkt bildet, an welchen sich alle nach und nach hervortretenden Momente dergestalt ansetzen, daß sie dem bereits gehegten Verdachte zur Bestätigung gereichen. Das Auge ist scharf, alle das Mißtrauen nährenden Umstände aufzufinden, es sieht dieselben in dem Lichte, setzt sie in das Licht, welches das Vorurtheil darüber schon verbreitet hat; während es blöde und blind ist für jede andere wenn auch naheliegende Möglichkeit. Combinationen, die einem unbefangenen Betrachter äußerst gewagt erscheinen, gelten als ganz unbedenklich; Schwierigkeiten, über welche ein Anderer nicht hinwegkann, werden in leicht genialer Weise beseitigt⁷⁹⁾.

⁷⁹⁾ Nur auf diese Weise können wir uns auch die neueste, allerdings lediglich auf dem historischen Gebiete sich bewegende Schrift von Volkmar erklären, „der Ursprung unserer Evangelien,“ Zürich 1866, vorausgesetzt, daß bei ihrer Beurtheilung nicht die durchgängige Animosität gegen die Abhandlung von Tischendorf (für welche freilich auch wir nicht geneigt sind in die Schranken zu treten) mit in Rechnung gestellt werden muß. Einem Bekenntniß, welches S. 18. dahin formulirt wird, „Jesus der

Und so kann ein Bild hingezaubert werden, welches in seinen gefälligen, fast künstlerischen Formen sich angelegentlichst empfiehlt, dem es aber an der Hauptsache gebricht, nemlich an der Wahrheit. Indem Straufs die Johanneische Lazaruserzählung in einen Mythos auflöst, hat er selbst ein Phantasiestück geliefert, welches ihm die Anerkennung seiner glänzenden Combinationsgabe bei allen Lesern eintragen wird, eine weitere aber bei keinem. Er hat nun allerdings zwei Punkte der evangelischen Darstellung bezeichnet, welche geschichtlich gefasst reinzu unmöglich seyn. In der That aber muß man zuvor die Voraussetzungen von Straufs entweder theilen, oder man muß sich dieselben wenigstens recht klar und bestimmt vergegenwärtigen, ehe man es auch nur begreift, wie diese Züge der Erzählung Jemanden zum ernstlichen Anstoß gereichen können. Da soll einerseits »eine solche Handlungsweise, den Freund, den man retten kann, lieber sterben zu lassen, um ihn nachher wieder erwecken zu können, an einem wirklichen Menschen, und wäre er der gottbegabteste und gotteinigste, unmenschlich und empörend seyn.« Allerdings ein Mensch, wie Straufs Jesum Christum sich vorstellt, ein jüdischer Rabbi, der seine Amtsgenossen in manchen Stücken übersah, ohne specifisch von ihnen zu differiren, ein solcher

Lehrer Gottes des Vaters, der erlösenden Liebe, der vollen, auch der Feindesliebe,“ mag es hernach auch noch mit einigen pomphaften Phrasen verbrämt werden, konnten freilich die Evangelien ziemlich gleichgültig seyn; dem genügte (wie a. a. O. angedeutet wird) im Grunde schon die Kunde von Jesu aus heidnischem Munde; ja die biblischen Urkunden mußten demselben unbequem und lästig seyn. Der ganze Scharfsinn des Verfassers nahm daher instinktmäßig die Richtung, dasjenige zu finden und zu combiniren, was die Echtheit der Evangelien in Frage zu stellen schien, während ihm dagegen alles das, was seinem Verdachte widerstritt, als unwichtig, unaufgeklärt und unzuverlässig galt. Wie er aber begehren oder erwarten kann, daß Männer, welche die Quellen ebenso gut und ebenso genau gelesen haben, als er, auf seine Autorität und Beweisführung hin es einräumen sollen, Zeugen für das vierte Evangelium begegneten uns erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts: das in der That ist schwer zu begreifen.

hätte nicht also verfahren können, sondern würde auf die empfangene Botschaft als theilnehmender Freund sofort nach Bethanien aufgebrochen seyn. Aber auch mit einem »verkörperten Begriffe« ist nicht geholfen; ein handelnder Begriff — wir sagen dieß nicht in witzelnder Weise, sondern im tiefsten Ernst, vgl. L. J. S. 475 — liegt über unserem Begreifen hinaus. Wohl aber konnte, mußte der Sohn Gottes, der auf den Wink und Willen seines Vaters gewiesen war, in diesem Zögern und Bleiben, in diesem schließlichen Aufbrechen und Hinziehen, den Gehorsam bewähren, zu welchem er sich laut Joh. 5, 19. 20. verbunden gefühlt. Andererseits soll nach Strauß das Dankgebet Jesu am Grabe des Lazarus als das Gehaben eines Schauspielers, noch dazu eines recht ungeschickten, erscheinen. Wie? Entbehrt denn ein Dank gegen Gott in dem Grade aller inneren Wahrheit, daß er sich nur im Munde eines Schauspielers begreifen läßt? Oder wenn das nicht gerade behauptet werden soll: rechtfertigt der laut ausgesprochene Dank die angestellte schnöde Vergleichung? Der Herr hat auch sonst ein lautes Dankgebet an Gott gerichtet. »Vater, ich preise dich, Herr Himmels und der Erde, daß du Solches verborgen hast den Weisen und Klugen, und hast es geoffenbaret den Unmündigen; ja, Vater, also war es wohlgefällig vor dir« (Luc. 10, 21). Verfällt auch dieses dem gleichen Urtheile? Oder ist es nur die ausdrückliche Erklärung des Betenden, daß er die Darbringung seines Opfers auf die Ohren des versammelten Volkes berechnet habe, welche nirgends anders, als auf der Bühne, berechtigt und begreiflich sey? Als ob über diesen Umstand nicht die V. 4. gedeutete Tendenz des ganzen Werkes das befriedigendste Licht verbreitete, daß dasselbe nemlich eine Verklärung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater sey! Und das ist nun Alles, was Strauß gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung geltend zu machen weiß? In der That Alles, rein Alles! Und er kann der Meinung seyn, daß dieß dem Eindrücke der Wahrheit, welchen die Geschichte erfahrungsmäßig im Laufe von beinahe Jahrtausenden hervorgebracht hat, mehr als bloß ein Gegengewicht leisten werde? Ein eigenthüm-

liches Geständniß hat er selbst nicht unterdrücken können. Er hat dasselbe nicht innerhalb der Beleuchtung der vorliegenden Erzählung, sondern in einem späteren Zusammenhange abgelegt. »Der Tiefsinn des vierten Evangelisten erregt unsere Bewunderung; sein Dringen auf das Innere, Geistige, ist unverkennbar, aber es geht mit einem Hängen am Aeufserlichsten, Sinnlichsten, Hand in Hand« (Leben Jesu S. 595). Wir nehmen Act von dieser Aeufserung, und glauben behaupten zu dürfen, daß sich der Critiker kraft derselben das eigene Urtheil gesprochen hat. Nemlich diese ihm so auffällige Mischung des bewundernswürdigsten Tiefsinns mit dem Haften am Aeufserlichsten und Sinnlichsten, woher stammt sie wohl? Welcher Schlüssel ergiebt die Erklärung? Es wird sich doch kein anderer finden lassen, als der, daß dieß Aeufserliche und Sinnliche, richtiger ausgedrückt, die geschichtliche Wirklichkeit der von dem Apostel geschilderten Vorgänge selbst die Quelle dieses s. g. Tiefsinns sey. Was Johannes mit seinen Augen geschaut, mit seinen Ohren gehört, mit seinen Händen betastet, und darnach verstanden, begriffen hat: das hat ihn dazu befähigt, das *εὐαγγέλιον πνευματικόν* darzustellen. Jede andere Erklärungsweise scheitert an aller Erfahrung. Sinnige Gemüther und speculirende Grübler hat es immer gegeben; aber der Tiefsinn des Johannes ist keine bloße Sinnigkeit und hat nichts mit theosophischer Speculation gemein. — An sich hätte man vielleicht kein Recht, eine Vermuthung darüber zu wagen, ob Strauß, nachdem er den Abschnitt über die Auferweckung des Lazarus vollendet hatte, von einer wirklichen Zuversicht zu der Richtigkeit seiner Darstellung erfüllt gewesen, oder ob nicht vielmehr jener Stachel in ihm zurückgeblieben sey, von welchem Spinoza bekanntlich kein Hehl gemacht hat. Allein eine Thatsache berechtigt uns dazu, uns für die zweite Alternative zu entscheiden. Er hat jüngst eine Streitschrift herausgegeben, »die Halben und die Ganzen«. Zu dem zweiten Theile derselben hat er die Veranlassung nicht gehabt, die ihm zu ihrem ersten gegeben worden war. Da er nun unmöglich der Meinung seyn kann, daß er sich mit seinem erwählten Gegner so leichten Kaufs, wie er es hier gethan

hat⁸⁰⁾, auseinandersetzen möge: so steigt der Verdacht auf, daß er eine Gelegenheit für einen Raub hielt, noch einmal auf die Geschichte vom Lazarus zurückzukommen und die Bedenken gegen die Richtigkeit seiner Auffassung derselben (— fremde, aber nicht auch

⁸⁰⁾ Die zweite Hälfte dieser Streitschrift gehört zu dem Unbedeutendsten, was Strauß je veröffentlicht hat; und nur etwa von Seiten der bekannten Feder im Literar. Centralblatt (1865. Nr. 47.) konnte sie das Lob davontragen, daß sie einer Augensalbe für die Verblendeten vergleichbar sey. Dadurch setzt man sich doch mit einem Theologen nicht auseinander, daß man ein Paar exegetische Meinungen desselben herausgreift, — Meinungen, die dessen Standpunkt keineswegs characterisiren, und von denen es ohnehin bekannt ist, daß sie unter den Exegeten aller Farben streitig sind. Hinsichtlich des ersten von Strauß in Anspruch genommenen Punktes sind auch wir der Ueberzeugung, daß durch die Tiburtinische Inschrift der Apologetik kein Gewinn erwachsen, und daß durch die Anerkennung einer möglichen zweimaligen Hegemonie des Quirinius über Syrien die Schwierigkeit der Schatzungsgeschichte nicht gehoben worden ist. Die Apologetik verkennt ihr wahres Interesse, wenn sie gesicherte Resultate der Geschichtsforschung, wenn sie in dem vorliegenden Falle den unumstößlichen Satz ignorirt, daß zur Zeit der Geburt Jesu, unter der noch andauernden Regierung Herodis des Großen, ein römischer Census über Judäa eine Unmöglichkeit war. (Wie weit wir davon entfernt und wie wenig wir dazu genöthigt sind, darum die wesentliche Substanz der Lucas-erzählung, d. i. die Geburt Jesu in Bethlehem und die nothgedrungene Reise des Joseph und der Maria nach der Stadt Davids, aufzugeben: das hoffen wir in einer späteren Abtheilung dieser Schrift befriedigend darzuthun.) Dagegen erwarten wir von Strauß das Zugeständniß, daß man über die Verhältnisse der Familie zu Bethanien ganz andere Ansichten hegen kann als der von ihm bekämpfte Theologe sie ausgesprochen, ohne darum genöthigt zu seyn, an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Erzählung im 11. Cap. des vierten Evangelii zu zweifeln. Sind etwa jene Combinationen bloße Nothbehelfe, um die letztere zu stützen? Fällt sie ohne dieselben unrettbar dahin? Mit welchem Rechte wagt Jemand, dieß zu behaupten? Das ganze Verfahren des Critikers in dem zweiten Theile seiner Streitschrift macht daher den Eindruck, daß er sich mit Denen, die er „die Ganzen“ nennt, wirklich auseinanderzusetzen entweder nicht geneigt, oder daß er sich bewußt war, dieß mit denjenigen Mitteln nicht zu vermögen, über welche er verfügen kann.

eigene?) möglichst zu entkräften. Aber was thut er? Er wendet sich gegen die Darstellung, die sein Gegner von den Familienverhältnissen in Bethanien geliefert hat. Er weist dieselbe mit Spott zurück. Er nennt sie einen »Schwindel«. Das mag er thun. Er wird der Meinung seyn, daß er diesen herben Ausdruck verantworten könne. Aber wie folgert er? Er schließt: »folglich ist die Johanneische Lazarusgeschichte ohne Schwindel nicht zu halten.« Diese Schlussfolgerung kann er nimmermehr verantworten. Uns ist in der Literatur theologischer Streitigkeiten kaum ein Fall vorgekommen, der in gleichem Grade zu dem Vorwurf eines unerlaubten Fechterstreiches berechtigte. Das heißt nicht *νομίμως ἀθλεῖν*.

Vierte Gruppe. Die Wunder Jesu als Real-Weissagungen der zukünftigen Herrschaft des Himmelreichs auf Erden.

Die Ausdrucksform, welche wir für diese Gruppe gewählt haben, beschließt das Geständnis, daß es ein zwiefacher Character sey, welchen die ihr zugehörigen Wunder an sich tragen; es wird also auch ein zwiefacher Gesichtspunkt seyn, den die Auslegung festhalten muß, nur daß der Eine von beiden der durchstechende ist. Sollen dieselben nemlich die dereinstige Herrschaft des Reichs Gottes auf der Erde weissagen, so muß ihr Character vorwiegend ein prophetischer seyn. Da aber diese Prophetie kraft einer Handlung, also in einer Zeichensprache auftritt: so ist oft — allerdings nicht immer — auch das symbolische Element unerläßlich. Nur greift dasselbe hier nicht in dem Sinne unserer zweiten Gruppe Platz, wo die irdische Gabe das schon gegenwärtige, schon erreichbar gewordene himmlische Gut bedeutete, sondern vielmehr in sofern, als durch das Zeichen ein künftiger Zustand soll vorgebildet werden. Ein künftiger Zustand. Allein es ist nicht die ewige bleibende Ordnung, das regnum gloriae, wie die Parusie Jesu dieselbe herstellen wird, welche in diesen Wundern ihr weissagendes Abbild hat, sondern viel vollständiger die siegreiche Entwicklung, die das Himmelreich auf Erden nehmen wird. Noch mehr; da diese Thaten des Herrn vornehmlich, ja fast ausschließlich vor den Augen der Jünger geschehen sind: so sollen sie ihnen, den Jüngern, in ihrer Stellung als berufene Organe des Himmelreichs, die Siegesgewißheit geben, deren sie zur freudigen und muthvollen Ausübung ihres Amtes bedürftig sind. Ganz einfach ist im Grunde

der Character kaum einer einzigen Wunderthat Jesu, namentlich auch derjenigen nicht, die wir vorwiegend als symbolische bezeichnet haben. Auch diese spielen sämmtlich noch in eine andere Gruppe hinüber. Hat der Herr durch die Erledigung des Gichtbrüchigen allerdings die Realität der in ihm erschienenen Macht, die Sünden zu vergeben, symbolisch deuten wollen: so war die Heilung doch zugleich auch eine That des Erbarmens gegen den leiblich Kranken. Die Wunder unserer vierten Gruppe haben dagegen in keinem Betracht ihren Zweck in sich selbst; — nur in einem einzigen, später zu beleuchtenden Falle möchten wir dieß einräumen, wenn gleich auch da in einem sehr eingeschränkten Sinne. Bei ihnen ist vielmehr die Duplicität des Characters diese, daß das symbolische Element das Substrat bildet, auf welchem dann das prophetische sich erhebt; jenes mehr die Form, dieses der wesentliche Inhalt. — Wir unterscheiden zwei Classen dieser Wunderthaten Jesu. Die Einen hat der Herr an dem galiläischen Meere vollzogen, — Strauß nennt sie Seeanecdoten, Fischer- und Schifferlegenden —; die Anderen sind an der Natur, sofern dieselbe hervorbringt, sofern sie Speise, Frucht, Wein darreicht, vollbracht worden.

Der Fischzug des Petrus. Luc. 5, 1—11.

Der Evangelist Lucas allein giebt uns von einem Vorgang Kunde, welcher sich in ähnlicher Weise in den Tagen der Auferstehung Jesu, allerdings unter manchen Modificationen, wiederholt hat. Eine dieser Erzählung verwandte Mittheilung findet sich zwar auch bei dem Matthäus und Marcus, allein des Wunders haben sie keine Erwähnung gethan. Ohne die harmonistischen Fragen ausführlicher zu erörtern, müssen wir doch Verwahrung gegen die Behauptungen Derjenigen einlegen, welche den dritten Evangelisten hier auf einem Widerstreit mit sich selbst zu betreffen glauben. Sie sagen, derselbe habe schon C. 4, 38. eine Begebenheit berichtet, welche eine Bekanntschaft zwischen Jesu und Petro voraussetze, während er hier so erzähle, als wäre erst kraft dieses Vorgangs ein Verhältniß zwischen Beiden eingeleitet worden. Nicht bloß um

dieses Umstands willen, auch nicht allein auf Grund der angeblichen Differenz zwischen dem Lucasberichte einerseits und der Darstellung der beiden ersten Evangelisten andererseits, sondern vorzüglich auf seine bekannten Voraussetzungen gestützt, die dieß Mal das rechtfertigende Analogon der Berufung des Quinctius Cincinnatus nicht verschmähen, ist Strauß der Meinung, daß uns hier eine zur Wundergeschichte gewordene Dichtung vorliege, welche die spätere gesegnete Wirksamkeit der Apostel nach Anleitung der Worte Jesu »ich will euch zu Menschenfischern machen« unter dem Bilde eines reichen Fischfanges zur Anschauung bringe. Anderen dagegen hat schon die Enantiophanie zwischen der Aussage des Lucas im 4. Cap. und der gegenwärtigen Erzählung zu dem Urtheile ausgereicht, daß der dritte Evangelist die letztere aus einer Quelle späterer Ueberlieferung geschöpft, daß er überhaupt die geschichtliche Folge verwirrt habe. Diese irrige Anschauung beruht theils auf der falschen Voraussetzung, daß nur Ein Act denkbar sey, kraft dessen der Herr den Jünger zur Nachfolge aufgefordert, — gerade die Berufung der ersten Jünger, insbesondere die des Petrus, mußte durch mehrere Stamina hindurchgehen —, theils auf der oberflächlichen Auffassung der vorliegenden Wunderthat selbst.

Wir treten zu derselben unter der Betonung des Umstandes herzu, daß der Herr, ehe er sich im 4. V. an den Simon wendet, das Volk vom Schiffe aus gelehrt hatte. Hierdurch werden wir — wenn nicht auf die Quelle, von wo aus, so doch auf das Medium, durch welches hindurch der in der Wunderthat symbolisirte Segen sich ergieße, gewiesen. Die eigentlich lehrhafte Tendenz hebt indess allerdings erst mit dem Befehle Jesu an, fahre auf die hohe See, dort werfet eure Netze aus *εἰς ἄγρην*, zum Zwecke des Fangens. Das allgemeine Verständniß ist nicht streitig. Hatte der Herr schon früher gesagt, *δεῦτε ὀπίσω μου, ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων*, kennen wir sodann das Gleichniß vom Fischer-netze, das bis zur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* in Thätigkeit bleiben werde: so kann auch hier an nichts anderes gedacht werden, als an die Aufnahme der Menschen in die Grenzen des Himmelreichs, an dessen

Bevölkerung mit Seelen. Empfangen hatten Petrus und die mit waren diesen Beruf schon seit mehr oder minder langer Zeit; sie waren auch mit ihrer Bestimmung bereits vertraut gemacht. Jetzt aber wird ihnen über diese Aufgabe ihres Lebens eine weitere Unterweisung zu Theil; — nicht eine Instruction, wie sie es anfangen, wie sie sich verhalten sollten; sondern eine Belehrung nach ganz anderen Seiten hin. Petrus macht das Bedenken geltend, der Versuch dürfte vergeblich seyn, denn die ganze Nacht hätten sie umsonst gearbeitet; aber „ἐπὶ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον.“ Es gilt, den richtigen Punkt zu betonen. Alles, was man von dem bereits vorhandenen Glauben des Jüngers, von einem Glauben, der sich in diesem Gehorsam bekunde, gesagt hat, selbst was Bengel bemerkt, »senserat Petrus virtutem verborum Jesu,« ist in den Text hineingetragen. Es kommt ausschliesslich auf die Aeufserung des künftigen Apostels an: ich will es thun auf dein Wort hin! Dieß ist der Angelpunkt, an dem die Wirkung des Vorfalls hängt. Giebt nemlich Petrus zu erkennen, daß er von freien Stücken und aus eigener Bewegung das Netz nicht auswerfen, daß seine Ueberlegung ihn vielmehr davon zurückhalten würde: so setzt er sich in die Lage, falls dennoch ein Erfolg eintreten sollte, in diesem Jesus den wunderbaren Spender verehren zu müssen. »Thue ich einen Fang, so geschieht dieß nicht nach dem natürlichen Laufe der Dinge oder zufallens, sondern es kommt von dir.« Eben dieß aber ist wirklich auch die Absicht des Herrn. Es soll in das Licht treten, Er und Er allein sey der Urheber der Erfolge, Er ziehe die Seelen, seine Diener nur die Organe. Wie es Paulus später dargestellt: ich habe mehr gearbeitet, als sie Alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die in mir ist; der da pflanzt ist nichts, und der da begießet ist nichts, sondern Gott, der das Gedeihen giebt. Trägt also die Thätigkeit der Menschenfischer ihre Frucht: so ist der Urquell derselben der Segen vom Herrn. Und es wird ein Erfolg offenbar. »Da beschlossen sie eine große Menge von Fischen, so daß das Netz zerriß; sie mußten den Gefährten in dem anderen Schiffe Zeichen geben, herbeizukommen; und beide Fahrzeuge droheten unter der

Last des Fanges zu sinken.« Es schien, als habe der See alle Fische hergegeben, die in seinem Bereiche webeten. Wir haben das Recht und die Pflicht, es mit dieser detaillirten Schilderung genau zu nehmen, jedem Zuge seine prophetisch-symbolische Bedeutung zu geben, richtiger, zu lassen. Zwar die Gefahr einer willkürlichen Ausdeutung ist in der That vorhanden. Allein es war doch wohl nur im Sinne der Anwendung gemeint, wenn Augustinus das Zerreißen des Netzes auf die Häresien bezog. Wiederum konnten nur Solche bei diesem letzteren Zuge an eine in Folge der Wirksamkeit des Paulus eingetretene Spaltung der Gemeinde, und bei der Zweizahl der Fahrzeuge an das Aufblühen heidenchristlicher Gemeinden neben den judenchristlichen denken, welche die ganze Erzählung von vorn ab für eine Dichtung erachteten. Wir dürfen uns solche Verirrungen nicht zu der nüchternen Verflachung bestimmen lassen, daß es nur ganz allgemein der reiche Segen sey, welchen alle diese Details symbolisch bezeichnen sollten. Sondern ein Dreifaches darf und muß betont werden. Zuerst: es sind Massen, welche die Jünger Jesu gewinnen werden, nicht hier und da nur Einzelne; sie sind Fischer, keine bloßen Angler, sie werfen das Netz nach großen Schaaren aus. Sodann: die Diener Christi sind der gegenseitigen Unterstützung bedürftig, nicht Einer vermag es, sondern nur ihre vereinte Kraft. Endlich: der Gewinn ist größer, als daß sie denselben fassen könnten, das Maas des Segens ein überfließendes. Uns ist das Verständniß der symbolisch-propheetischen Wunderthaten Jesu oft dadurch erleichtert, daß wir im Stande sind, die geschehene Erfüllung zu verfolgen; der Blick auf die letztere erschließt uns vielfach den Sinn des weisagenden Zeichens. In dem vorliegenden Falle scheint dieser Schlüssel nicht recht zu passen. Zwar hat die halieutische Thätigkeit des Petrus sehr bedeutende Erfolge errungen; aber von der Art waren sie doch bei weitem nicht, daß sie dem Vorbild unserer Erzählung entsprochen hätten. Die Schaar von Tausenden, welche in sein am ersten Pfingstfest ausgeworfenes Netz eingegangen, befindet sich doch immer noch in einem Mißverhältniß zu der Symbolik dieses Fischzuges. Allein

es ist die Frage, ob wir an der Person des Apostels haften dürfen. Die verschiedenen Verheißungen, welche der Herr dem Petrus, es sey durch Wort, es sey durch Zeichen ertheilt hat, bereiten alle, falls wir den Gesichtskreis dahin beschränken, erhebliche Schwierigkeiten. Diese Bedenken heben sich auch dadurch nicht, daß man den Glauben des Jüngers zum Erklärungsgrunde macht. Wohl aber lösen sie sich kraft der Annahme, daß das Amt die *καλὴ παραθήκη* der Zusagen empfangen. Hier in dem symbolischen Vorgange wird dieselbe fast unausweichlich, hier, wo die vereinigte Mühe sämtlicher berufener Arbeiter die Fülle des Segens bergen muß, unter dessen Gewicht das Netz zerriß und die Schiffe zu sinken droheten. Die Personen verschwinden hinter der Thätigkeit und dem Beruf.

Eine besondere Aufmerksamkeit erheischt die Art und Weise, wie sich der Jünger bei dem Anblick des überschwänglichen Segens verhält. Von ihm selbst so wie von seinen Genossen, dem Johannes und Jacobus, wird erzählt, daß die Empfindung des Staunens sie überwältigt habe, daß namentlich Petrus dem Herrn unter dem Flehen zu Füßen gesunken sey: *ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. Κύριε*, so nennt er ihn, nicht wie zuvor *ἐπιστάτα*. Die letztere (dem Lucas eigenthümliche, und dem Johanneischen *διδάσκαλε* — vgl. Joh. 13, 13. 14. *ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος* — gleichkommende) Anrede in Bezug auf das Lehrgeschäft, welches Jesus getrieben hatte; die erstere durch die jetzt entfaltete Macht motivirt. Die tiefe Bewegung des Jüngers erläutert sich aus dem 5. V. Indem er gesagt, »auf dein Wort will ich mein Netz auswerfen,« so hatte er sich alles Rechts begeben, in dem Falle des Erfolgs von einem glücklichen Ungefähr zu reden; er muß denselben schlechterdings als eine Machtwirkung dieses Jesus anerkennen. Und je umfassender der Segen war, desto majestätischer erscheint ihm die Macht, desto unmittelbarer wird sie ihm als eine göttliche bewußt. Daher denn seine Proskynese. Aber sie ist nicht eine freudige Beugung vor dem erkannten Gottessohne, sondern eine bange, mit Angst und Furcht verbundene Huldigung. Spricht er doch fast,

wie jener Dämonische, der auch vor Jesu niederfiel, »gehe von mir, quäle mich nicht.« Psychologisch ist dieß leicht zu begreifen. Wenn das Gefühl um die eigene Unheiligkeit lebendig erwacht ist, so muß die Erscheinung des Göttlichen selbst dann Schrecken hervorrufen, wenn dasselbe segnend und spendend gewaltet hat. Solch' eine Macht kann der der Sünde Geständige nicht mit Freuden begrüßen; in ihrer Nähe wird ihm nicht wohl; sie muß von ihm scheiden, wenn er wieder frei aufathmen soll. Hatte die gewaltige Hand auch dieß Mal reiche Gaben ausgeschüttet: was bürgte dafür, daß sie sich nicht, unumschränkt wie sie war, auch raubend und zerstörend erweisen werde, zumal eine derartige Erweisung um der eingestanden Sünde willen als die ordnungsmäßige empfunden werden mußte! Das *ἔξελθε* ist demnach im Munde des Jüngers kein Ausdruck der Verwirrung oder der Ueberraschung, sondern eine im vollen Ernste gemeinte Bitte. Er, Petrus, konnte nicht fliehen, denn er war in seinem Eigenen, gleich wie jener Dämon in seiner *οἰκία* war; er konnte nur flehen: gehe du von mir hinaus! *Μὴ φοβοῦ*, so entgegnet ihm der Herr. Da die folgenden Worte nicht mit einem *γάρ* angereiht sind, so können sie nicht als die Begründung eines beschwichtigenden Zuspruchs verstanden werden. Die scheinbare Begütigung ist vielmehr ein für sich bestehendes Machtgebot Jesu, welches in dem Moment, wo es verlautete, zu seiner Erfüllung kam. Wir vergleichen das *μὴ φοβοῦ* mit dem ganz ähnlichen *εἰρήνη ὑμῖν*. Gleichwie das letztere in der Form des Wunsches eine reale Mittheilung bewirkt, so schafft das erstere in der Gestalt des Gebots eine wirkliche Befreiung. So Christus spricht, so geschieht es; so er gebeut, so steht es da. Zu dieser unmittelbaren Machtwirkung tritt nun die auf die Zukunft gehende Zusage. Der Herr verheißt dem Jünger, daß Er sich ungeachtet seiner Sünde nie anders als segnend an ihm erweisen werde. Und das hat derselbe schon im Laufe seiner irdischen Gemeinschaft mit dem Meister erfahren. Wir verstehen es daher, daß er bei jenem letzten Fischzuge Joh. 21. ungeachtet des gleichen Segens keine bangen Gedanken hegt; er ist es gewohnt, er findet es in der Ordnung, ja eben daran erkennt er

die Nähe seines Herrn. Die Schlufsworte ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωοῦν setzen den Petrus ganz eigentlich in sein Amt; hier trifft das Paulinische θέμενος εἰς διακονίαν (1 Timoth. 1, 12); sie geben aber auch zugleich die authentische Erklärung dieser symbolisch-prophetischen That. Das ζωοῦν in Verbindung mit ἀνθρώπους beschließt scheinbar eine Tautologie, mindestens eine Perissologie; denn der ζωοῦν ist ja bereits ein ἀλιεύς ἀνθρώπων. Aber eben das ist die Absicht, daß der Beruf in das Licht trete, den Menschen zum wahrhaftigen Leben zu helfen. Das ἔσῃ ζωοῦν endlich nicht bloß die Deutung der Stetigkeit, in welcher der Apostel dieß Werk treiben soll, — von nun ab immer, bis daß er sich nicht mehr selbst gürtet kann, sondern ein Anderer gürtet ihn und führt ihn wohin er nicht will, Joh. 21, 18 —, sondern auch die Eröffnung, daß das Amt seinen Bestand bis zur συντέλεια τῶν αἰώνων behalten, und daß der Segen, der sich hier symbolisirt hat, von diesem Amte nie genommen werden solle. — Wie erscheint im Lichte dieses Herrenworts das Unternehmen, das geistliche Amt hinwegzuschaffen (Straufs L. J. S. XIX)? Bloß überhaupt als ein eitles? Oder nicht vielmehr darum als ein eitles, weil es widergöttlich ist und den Rath des Gamaliel verschmäh? —

An die betrachtete Erzählung reiht sich eine Begebenheit, welche Matthäus allein berichtet hat, in sofern an, als auch sie den Fischerberuf des Petrus zur Voraussetzung hat, nur daß wir nicht das Netz, sondern die Angel in den Händen des Jüngers erblicken.

Der Stater im Munde des Fisches.

Matth. 17, 24—27.

Die Ueberzeugung, daß uns hier eine symbolische, von prophetischen Tendenzen getragene Wunderthat Jesu vorliege, beabsichtigen wir in diesem Falle am wenigsten durch den bloßen Nachweis der Unhaltbarkeit aller von einem anderen Standort aus gewonnenen Resultate zu rechtfertigen und zu empfehlen. Selbst die Anschauung von Straufs theilen wir daher eben nur in ihren Hauptzügen mit,

ohne dieselbe einer eingehenden Beurtheilung zu unterwerfen⁸¹⁾. Der Critiker sucht die Genesis des »Mythus« in der Geschichte vom Zinsgroschen, die Veranlassung zu der »Dichtung« aber in der später unter den Christen ventilirten Frage (von der wir indeß, beiläufig gesagt, aus der Kirchengeschichte nichts wissen), ob sie, als das königliche Priestergeschlecht, noch zu dem jüdischen Tempelcultus contribuiren müßten; — wesentlich hätten sie dieselbe verneint, factisch aber um des lieben Friedens willen bejaht. Anstatt diese durch Nichts begründete Behauptung zu bekämpfen, sehen wir vielmehr zu, ob wir nicht auf dem Wege unbefangener Exegese zu einer befriedigenden Einsicht in den räthselhaften Vorgang gelangen. Denn räthselhaft erscheint er in der That, wenn es um denselben auch nicht so steht, wie Schleiermacher urtheilt, daß die Handlung nach ihren sittlichen Motiven unbegreiflich und nur auf magische Weise erklärlich sey. Sie trägt, — das läßt sich nicht leugnen, für den ersten Anblick einen monströsen Charakter an sich, sie in einem weit höheren Grade, als die Geschichte vom unfruchtbaren Feigenbaume.

In der Nähe von Capernaum legen die Einnehmer des *δίδραχμον* dem Petrus die Frage vor, ob sein Meister diese Steuer zu entrichten pflege. Ueber die Abgabe selbst kann kein Zweifel seyn. Der vorliegende Ausdruck ist nemlich die durch die griechischen Uebersetzer fixirte Bezeichnung der Summe, welche Moses Exod. 30, 13 von jedem Israeliten, der das zwanzigste Jahr überschritten hatte,

⁸¹⁾ Von anderweitigen irrthümlichen Erklärungsversuchen sehen wir gänzlich ab. Wenn Weisse, die Evangelienfrage, Leipzig 1856. S. 265. folgende Auffassung vorschlägt, „in dem Munde des ersten Fisches, den Petrus fangen wird, soll er den Stater finden, den er als Zins dem Tempel schuldet; das heißt: der erste beste Jünger, den er als Menschenfischer für das Himmelreich einfangen wird, soll ihm angerechnet werden statt der Leistungen, zu denen er als unfreier Diener des Gesetzes verbunden gewesen wäre, mit denen er aber jetzt, durch den Glauben frei geworden, in der angegebenen Weise sich abfinden kann“ —, so dürfte man vor ihr der Anschauung von Strauß wohl immer noch den Vorzug zu geben geneigt seyn.

als ein Hebopfer für den Bau des Heiligthums ein für alle Mal verlangt hatte, die aber in der nachexilischen Zeit alljährlich für den Tempeldienst eingezogen wurde. Da sämtliche Mitglieder des Bundesvolkes, die aufserpalästinensischen nicht ausgenommen, diese religiöse Pflicht zu lösen hatten, so reiseten Abgeordnete des Tempels zwischen dem 15. u. 25. des Monats Adar zum Zwecke der Einsammlung in die Provinzen. Sie erscheinen hier in Galiläa und wenden sich an Petrus. Gewifs haben sie zunächst den Jünger an seine Verpflichtung erinnert, demnächst ihn aber ausgeforscht, wie es Jesus in Bezug auf diese Abgabe halte. Es konnte darüber ein Zweifel seyn. Priester und Leviten waren steuerfrei. Der Herr war zwar weder das Eine noch das Andre; aber er war doch ein anerkannter Lehrer, der einen irdischen Beruf nicht trieb. Der Präcedenzfall des verflossenen Jahres gab darüber etwa eine Aufklärung. Hat er da gezahlt? oder hat man ihm die Steuer erlassen? Das *ναί* des Petrus erledigt die Frage nach der ersteren Seite. Dasselbe ist weder ein voreiliges noch auch sonst ein ungerechtfertigtes. Der Jünger präjudicirt nicht das Verfahren seines Herrn, sondern er constatirt nur eine Thatsache der Vergangenheit. Eben an diese Thatsache knüpft das im 25. V. anhebende Zwiegespräch zwischen Beiden an. Die Darstellung des Evangelisten duldet keine andere Voraussetzung, als dafs Christus durch eigene innere Intuition von dem Vorfall Kunde gewonnen habe. Wer die übrigens ungerechtfertigte Besorgnifs hegt, dafs alsdann eine Omniscienz auf Seiten Jesu erscheinen dürfte, der ist deshalb nicht zu der textwidrigen Unterstellung befugt, als hätte der Herr mit seinem Ohre die wahrscheinlich in seiner Nähe vorgefallene Unterredung angehört. Dieselbe scheitert unrettbar an den ausdrücklichen Worten: *καὶ ὅτε εἰσῆλθεν Πέτρος εἰς τὴν οἰκίαν*. Dort in dem Hause hat Jesus geweiht, während die Scene draussen vor sich ging. Der Evangelist Johannes schreibt (c. 2, 25): *οὐ χρεῖαν εἶχεν ὁ Ἰησοῦς, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*. Diefes Wort gehört durchaus hierher. Als nemlich Petrus unter dem frischen Eindruck des erlebten Vorfalls seinem Meister vor die Augen trat: da sah

ihm der Herr nicht bloß überhaupt eine Unruhe und Erregung an, sondern er erkannte zugleich ihren Grund, er las denselben auf dem Angesicht des Jüngers. *Καὶ προέφθασεν αὐτόν*, — ohne sich zuvor erzählen zu lassen, was geschehen war, begann er sein Gespräch mit ihm. Zunächst war dasselbe darauf berechnet, daß Petrus eine Ansicht darüber gewinnen sollte, was in diesem Punkte Rechtens sey. Die Ungewißheit der jüdischen Einnehmer, ob Jesus die Tempelsteuer zu entrichten habe, hatte die sehr begreifliche Folge, daß der Jünger selbst diese Frage in seinen Gedanken erwog. Und auf die stille Ueberlegung, die er bei sich gepflogen, ist das *προφθάναι* des Herrn gewiß mit zu beziehen. Die parabolische Rede bewegt sich auf dem umfassenden Gebiete des Abgabewesens überhaupt. Steuern sind in jedem organisirten Verbande unumgänglich, aber ebenso sind überall irgend welche Exemptionen selbstverständlich. Ein irdisches Reich wird zum Beispiele gewählt. Das Verfahren der *βασιλεῖς τῆς γῆς* (der hinzugefügte Genitiv mit Sorgfalt zu beachten) ist ein Abbild von dem analogen Walten des himmlischen Königs (während auf einem verwandten Gebiete die Praxis der *ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν* Matth. 20, 25 das gerade Widerspiel gegen die Rechte im Himmelreich ist). Sie verlangen Steuern von den Bewohnern ihres Territoriums, theils um die Mittel zur Bestreitung des Staatshaushalts zu besitzen, theils um das Gefühl um die Unterthanenstellung wach zu erhalten. Aber sie unterscheiden zwischen den *υἱοῖς* und den *ἀλλοτρίοις*. Von den Ersteren, den Gliedern ihres Hauses, den Prinzen (vgl. 1 Timoth. 5, 8: *ἱδίοι, οἰκεῖτοι*), fordern sie weder Zölle noch Steuern, sondern nur von den Unterthanen im strengen Sinne, für die sie bloß Herrscher und nicht auch Hausväter sind. Mit Absicht läßt der Herr den Petrus diese erfahrungsmäßige Thatsache constatiren. (Er thut dieß in gleichnißartigen Unterweisungen auch sonst, (vgl. Luc. 7, 42). Die Anwendung behält er (wie in der citirten Lucasstelle) sich selbst vor. Nemlich eben schon in den Worten „*ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί*“ steht die Application⁸²⁾. Formell zwar geht der Pluralis auf

⁸²⁾ Da sich der Herr auf den Gesichtspunkt der *ἐλευθερία* der *υἱοί* be-

die im vorangehenden Verse bezeichneten *υἱοί*, der Sache nach meint aber der Herr Niemand anders als sich allein. Nur Er stand zu dem himmlischen Könige in dem Verhältniß des *ἰδιος καὶ οἰκεῖος* (Joh. 8, 35: *ὁ υἱὸς μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα*); nur Er hatte also Anspruch auf die Freiheit von einer Steuer, welche im Interesse des *οἶκος τοῦ Θεοῦ* gefordert und entrichtet wurde⁸³). Ihm aber stand dieser Anspruch auch in der That und Wahrheit zu. Allein er will denselben jetzt nicht geltend machen; um Aergerniß zu vermeiden, zieht er es vor, auf sein Recht zu verzichten. Die ausdrückliche Verweigerung der Steuer, namentlich wenn sie in der so eben zwischen ihm und dem Jünger besprochenen Weise begründet wurde, hätte unausweichlich ein *σχάνδαλον* herbeigeführt. Aber es gilt, den richtigen Punkt zu treffen. Derselbe ruht keineswegs in dem Umstande, daß der Herr von Seiten der Pharisäer als der Sohn Gottes nicht anerkannt ward. Er hat sich diese Rücksicht ja doch sonst nicht bestimmen lassen. Nicht bloß geheilt hat er am Sabbat-tage, sondern er hat auch sein Recht zu einem solchen Sabbatwirken durch den Anspruch begründet, ein Herr über den Feiertag, und größser zu seyn, als der Tempel, unbesorgt und unbekümmert um den Anstoß, welchen er dadurch bereiten könnte. Die Auskunft,

schränkt: so scheidet eine sonst nahe liegende Betrachtung aus. Unstatthaft war nemlich die Heranziehung Jesu zu dieser Steuer auch deshalb, weil dieselbe nach der Erläuterung des Moses Exod. 30, 12. 15 ein Sühngeld war, — „*διδόναι τὴν εἰσφορὰν κυρίῳ, ἐξιλάσασθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*.“ Eine leise Hindeutung hierauf findet sich zwar auch in unserer Erzählung, (in dem *ἀντί* des 27. V.); allein sie darf im Zusammenhange des Ganzen nicht eigentlich betont werden.

⁸³) Darin wird man Dorner (über Jesu sündlose Vollkommenheit, Gotha 1862. S. 37) beistimmen müssen, daß der Herr diese freie Stellung zum Heiligthume als eine auch den Seinen gewisse vorandeute. Der Pluralis *σχανδαλίσωμεν* V. 27. macht diese Voraussetzung beinahe unausweichlich. Ohnehin erinnert das *ἐλεύθεροι* V. 26. an die Zusage Joh. 8, 36, daß der Sohn die an ihn Glaubenden frei machen werde. Doch aber vermögen wir weder unter den *υἱοῖς* V. 26 die Jünger mitzubegreifen, noch auch die prophetische Tendenz des Vorfalles auf die „freie Stellung zum Heiligthum“ zu beschränken.

daß ihm in diesen letzteren Fällen erklärte Widersacher, in dem gegenwärtigen dagegen unbefangene Gemüther gegenübergestanden hätten, ist deshalb eine unzureichende, weil die Scheu vor dem *σκανδαλίζειν* nie durch die Personen bedingt seyn kann, welche das Aergerniß nehmen, sondern nur durch den Grund, welcher den Anstoß erregt. Bei weitem schärfer hat Bengel gesehen. Er, welcher überhaupt in unsere Erzählung unter allen Exegeten die tiefsten Blicke gethan hat, macht zu dem vorliegenden Zuge derselben die zutreffende Bemerkung: *facillime, ubi de pecunia agitur, scandalum capiunt a sanctis homines negotia mundana curantes*⁸⁴). Allerdings konnte Jesus ein *σκάνδαλον* niemals geben; ja selbst wenn »die Unwissenheit der thörichten Menschen« ein solches an ihm nahm, so blieb Er rein, und das Wort stand ihm wohl an: selig ist, der sich nicht an mir ärgert. Im Allgemeinen war er daher auch außer Stande, ein Aergerniß zu vermeiden, denn jede Verzichtleistung auf seine Ansprüche hätte eine Verleugnung der Wahrheit bedingt. Aber Eine Beziehung war vorhanden, in welcher ein *ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς* das Motiv des Verfahrens für ihn werden konnte, — nemlich der Geldpunkt. Wir erinnern uns an die Weisung, welche der Apostel Paulus der Gemeinde zu Corinth ertheilt hat. Vergl. 1. Corinth. 6, 1 ff: »anstatt daß ihr über zeitliche Güter streitet, warum lasset ihr euch nicht viel lieber Unrecht thun? warum lasset ihr euch nicht viel lieber übervorthen?« Ganz ähnlich der Herr: »damit hieraus kein Aergerniß hervorgehe, wollen wir die Steuer entrichten.« Allein weshalb wird nun nicht ohne Weiteres bezahlt? Warum das Wunder? »Non erat in crumena pecunia,« antwortet Bengel. Diese im Allgemeinen gewiß richtige Auskunft bedarf nur einer genaueren Bestimmung. Wir wissen, daß eine Casse vorhanden war, aus welcher die gemeinsamen Bedürfnisse des ganzen Kreises bestritten wurden, und daß Judas der — oft treulose — Ver-

⁸⁴) Mit vollem Rechte redet Bengel von *negotiis mundanis*, wiewohl es sich um eine Steuer für den Dienst Jehovas handelt. Denn das Geld, zu welchen Zwecken auch gebraucht, ist immer und überall ein *ἀλλότριον*, und gehört zu dem Wesen dieser Welt.

walter derselben gewesen ist. Vermuthungen darüber, woher die Beiträge geflossen seyen, sind unstatthaft; dagegen ist es erlaubt, aus einzelnen Aeufserungen den Schluß zu ziehen, daß der Bestand mitunter ein geringer war. Wenn Philippus Joh. 6, 7 in den bekannten Ausruf ausgebrochen ist, so giebt er damit zu erkennen, daß zweihundert Denare die Kräfte ihres Vermögens weit überstiegen. In dem gegenwärtigen Augenblicke war nun überhaupt kein Geld zur Hand; nicht einmal Petrus ist im Stande, seine Verbindlichkeit zu erfüllen. Daß die Casse hätte zufällig ganz leer seyn sollen, ist wenig wahrscheinlich; der momentane Mangel war wohl dadurch bedingt, daß der Herr gerade jetzt mit dem Einen Jünger allein war, während die übrigen, namentlich auch der Träger des *γλωσσόκομον*, fern gewesen sind. Jedenfalls haben wir die zwiefache Voraussetzung zu machen, daß einerseits Jesus die Steuer zu entrichten entschlossen war, und daß andererseits die nöthige Summe nicht zur Verfügung stand; es galt mithin, dieselbe auf außerordentliche Weise zu verschaffen.

Der Umstand, daß Jesus nicht mit der Frage auftritt (wie er sie ähnlich einem anderen Jünger einmal vorgelegt), »woher nehmen wir das Geld?« hätte ebenso von den unberufenen Rathschlägen zurückhalten sollen, die manche Exegeten dem Herrn für die gegenwärtige Situation ertheilt haben, wie der deutliche Befehl sammt seiner nicht minder deutlichen Zusage vor der Verirrung warnt, durch abenteuerliche Deutungen das Wunder hinwegzuschaffen und Schwierigkeiten zu erheben, die hart an die Grenze des Scurrilen anstreifen. Der Verlauf ist kein anderer gewesen, als ihn die buchstäblich zu verstehenden Worte schildern. Es steht freilich nicht ausdrücklich da, daß der Jünger die Weisung des Meisters in Ausführung gebracht und daß Alles sich so erfüllt habe, wie er's vorausgesagt; aber die Darstellungsweise des Matthäus ist eben nicht die der Genesis; und selbst Strauß hat es anerkannt, daß die Befolgung des Geheißes und das Eintreffen der Vorherverkündigung Jesu sich in einem Evangelio von selbst verstehe. Aber wie nun? Es ist gesagt worden, »auch die wundergläubigste Exegese wisse die

Frage nicht zu beantworten, wozu ein so seltsames Wunder nöthig, ja wozu es selbst nur gut gewesen sey.“ So lange man das Motiv der That in dem bloßen Interesse sucht, einem augenblicklichen Mangel zu wehren und ein mögliches Aergerniß zu vermeiden, wird allerdings eine Verlegenheit Bestand behalten. Aber das Befremden wird in dem Maße verschwinden, in welchem wir das Wunder als ein symbolisch-prophetisches begreifen lernen. Indem Petrus den Befehl des Herrn empfängt und ausführt, steht das Bild des zukünftigen *ἀλιεύς ἀνθρώπων* vor unseren Augen. Aber nicht Den erblicken wir, welcher das Netz auswirft, um Seelen für das Reich Gottes zu gewinnen, sondern der an einzelne Gewonnene die Forderung stellt, ihm die irdische Münze darzureichen. Wie es überhaupt die christliche Betrachtungsweise des Geldes ist, daß dasselbe ein *ἄδικον, ἐλάχιστον, ἀλλότριον* sey: so haben es natürlich vornehmlich die Apostel aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt; und wie weit waren sie von dem Gedanken entfernt, sich mit diesem Lohne ihre Thätigkeit entgelten zu lassen! Allein als Pilger in dieser Welt standen auch sie zu dem Gelde in einer nicht abzuweisenden Beziehung; sie würden als Sonderlinge erschienen seyn, sie würden Aergerniß gegeben haben, wenn sie dieselbe grundsätzlich abgebrochen hätten. Und sie selbst haben es betont, daß die durch ihre Arbeit gesammelten Gemeinden ihnen dieß irdische Gut gewähren müßten. »So wir euch das Geistliche gesäet haben, ist es ein Großes, wenn wir von euch das Leibliche ernten?« 1 Cor. 9, 11. u. o. Paulus bezeichnet es als seinen Ruhm, daß er Niemand beschwert habe; er wollte lieber sterben, als daß ihm dieses Zeugniß vorenthalten würde. Und doch fand er es in aller Ordnung, als die Gemeinde zu Philippi dem Gefangenen die Summe Geldes nach Rom gesendet hatte. — Aber es bedarf noch genauerer Bestimmungen. Wenn die Apostel dieß Verfahren eingeschlagen haben, so geschah es nicht im Interesse ihres Eigenbesitzes, — um ihren Unterhalt zu haben, um Allmosen spenden zu können. Nach dieser Seite betont es Paulus, daß er weder Silber noch Gold noch Kleid begehrt, sondern daß seine Hände ihm zu seiner Nothdurft gedient,

daß er sein eigenes Brot gegessen habe; und Petrus entgegnet dem harrenden Bettler: Gold und Silber habe ich nicht. Selbst das Interesse dünkt uns dabei nicht das durchschlagende: *ἡμεῖς τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν*. Sondern durchweg haben die Apostel alle christlichen Steuern als einen Gottesdienst, als ein Opfer im Interesse des Himmelreichs bezeichnet. Allein welches ist nun auch die Sachlage in unserer Erzählung? Soll der Fisch eine Geldsumme zu irgend einer beliebigen Verwendung darreichen? Nein; sondern eine sehr bestimmte Münze zu einem sehr bestimmten Zwecke wird ihm abgefordert; eine Münze — nicht mit des Kaisers Bild und Ueberschrift, sondern die Steuer-münze zum Dienste Jehovas, zur Erhaltung des Tempels. Nachdem der Herr seinen Jüngern den Tempel bereits in seinen Trümmern gewiesen hatte (Marc. 13, 2), konnten sie selbst vor der äußeren Catastrophe keine eigentliche Pietät gegen dieß Heiligthum mehr empfinden; Jerusalem lag ihnen überhaupt nur noch um der dortigen Heiligen willen am Herzen. Allein sie selbst sollten an einer besseren Hütte Gottes bei den Menschen bauen. Allerdings waren sie zum Zwecke dieser neuen *οἰκοδομή* auf ein anderes Material gewiesen, als auf das Gold von Ophir und auf die Cedern des Libanon; sofern und so weit sie jedoch zu ihrem Werke des Geldes als eines Mittels bedürftig wären, — sie sollten dasselbe fordern dürfen von besitzenden Christen, und sie würden es von ihnen empfangen in dem gerade ausreichenden Maße! Dieß ist die Vollmacht, mit welcher sie kraft der symbolischen That bekleidet werden; und dieß die verheißende Weissagung Dessen, der sprechen darf: mein ist Beides, Silber und Gold!

»In medio actu submissionis emicat majestas«: so hat Bengel über die betrachtete Erzählung geurtheilt. In der demnächst vorliegenden bricht diese Majestät des Herrn nicht in einem einzelnen Strahle, sondern in der Fülle ihres Glanzes hervor.

Die Stillung des Sturmes. Matth. 8, 23 ff. Marc. 4, 35 ff. Luc. 8, 22 ff.

Wir finden uns wiederum an die Stätte versetzt, wo die wunderthätige Wirksamkeit des Herrn sich am häufigsten verherrlicht hat. Aber nicht an das Ufer des galiläischen Meeres stellt uns die Erzählung, sondern es sind die Wogen desselben, welche hier von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Sohnes Gottes triefen müssen. Allerdings ist es nun eine zwiefache Weise, in welcher den Jüngern auf der hohen See die Majestät ihres Meisters entgegenleuchtet. Indefs wenn sie ihn wandeln sehen auf den Wassern wie auf dem trockenen Lande, so schauen sie nicht eine eigentliche Wunderthat, sondern sie sind nur Zeugen eines ähnlichen Vorgangs, wie er den Augen der drei Auserwählten auf dem Berge der Verklärung eröffnet ward. Der gesetzten Aufgabe eingedenk beschränken wir uns daher auf die erstere unter beiden Erzählungen. Wir folgen der Relation des Marcus. Die Voraussetzung, daß sie die genaueste sey, wird sich selbst rechtfertigen. Für Schleiermacher stand es fest, daß keiner der Evangelisten uns den Vorgang wahrheitsstreu berichtet habe; Hypothesen seyen hier zulässig, das Fehlende müsse ergänzt und auf dem Wege der Analogie das Thatsächliche festgestellt werden. Diefs sey die zu stellende Aufgabe, wiewohl man die Lösung derselben nicht fordern dürfe. Er selbst hat sie denn auch nicht versucht, und steht rathlos der Erzählung gegenüber. Straufs weiß einen Rath. Er sagt, Jesus könne nach einem arbeitsvollen Tage mit den Jüngern von Capernaum abgefahren, im Schiffe eingeschlafen, bei entstandenem Sturme von den Verzagten aufgeweckt worden und ihrer Zaghaftigkeit entgegengetreten seyn; aber er könne nicht, wie die Evangelisten berichteten, die Winde und das Meer bedroht haben. Diefs sey ein Mythos, dessen Genesis im 106. und 107. Psalme zu suchen sey (»er schalt das Schilfmeer«; »er bestellte einen Sturmwind, der erhob seine Wellen; und sie schrieen zum Herrn in ihrer Noth, aus ihren Bedrängnissen errettete er sie; er wandelte den Sturm in Stille und es schwiegen ihre Wellen; und sie freueten sich, daß sie Ruhe hatten und er führete sie zu dem Ziele ihres

Wunsches «), dessen Erdichtung aber in dem Verlangen der Christenheit ihre Veranlassung habe, eine Bürgschaft des Schutzes zu besitzen, dessen die Kirche sich in allen ihren Anfechtungen von Seiten des Herrn versehen dürfe. Sehen wir zu, ob eine Nöthigung zu dieser verzweifelten Auskunft vorhanden sey, oder ob wir uns nicht mit Zuversicht der Annahme überlassen dürfen, daß der Vorgang eine geschichtliche Thatsache, daß die Psalmenstelle alttestamentliches Vorbild und die altchristliche Anschauung mehr, als nur eine etwa statthafte Anwendung sey.

Der Evangelist Marcus setzt den Anfang der Erzählung an den Abend des Tages, an welchem der Herr die Gleichnißpredigt ausgesprochen hatte. *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης — παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὥς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ.* Die letzten Worte gehen auf den 1. V. des 4. Cap., wo es heisst, wegen der Menge des herbeiströmenden Volkes habe Jesus ein Fahrzeug betreten und von da aus die am Strande Versammelten gelehrt. Als er aufgehört, gebot er den Jüngern, nach dem Jenseit zu fahren, und sie nahmen ihn »wie er noch im Schiffe war«, d. h. ohne daß er dasselbe zuvor noch einmal verlassen hätte, und begaben sich sofort auf die Fahrt, — *καὶ ἀνήχθησαν* Luc. 8, 22. Der Fortgang der Darstellung des dritten Evangelisten macht es wahrscheinlich, daß der Herr bald nach dem Aufbruch in Schlummer gesunken sey, während ihn uns Marcus erst später, als der Sturmwind bereits tosete, auf einem Kissen im Hintertheil des Fahrzeugs schlafend zeigt. (Das *προσκεφάλειον* wahrscheinlich ein weiches, zur Ruhe einladendes Kissen, nicht das hölzerne Lehnstück der *πρύμνη* selbst; wenigstens haben die LXX. Ezech. 13, 18 die *תִּתְּרָךְ* — »wehe euch, daß ihr Kissen machet zu den Häupten für Groß und Klein, um die Seelen zu fangen« — mit diesem Ausdruck übersetzt.) Den Umstand, daß Jesus nach der Plage eines arbeitreichen Tages entschlummert war, haben weder die Evangelisten als unvereinbar mit der Wahrheit erfunden, daß der Hüter Israels nicht schlafe noch schlummere (— am wenigsten hat dieser »Mangel« der Erzählung zur Erdichtung einer ergänzenden Wundergeschichte Veranlassung gegeben — vgl.

Straufs L. J. S. 492), noch auch kann er uns zu irgend einem Befremden gereichen. So lange der Herr im Fleische wandelte, war er auch im Wachen und Schlafen der Ordnung der Natur unterworfen. Er wurde erschöpft von der Mühe des Tages und bedurfte der Erholung im Schlummer. Hat man freilich geäußert, daß er sich schlafend in seinen Vater versenkt und im Traume die Offenbarungen desselben empfangen habe: so übersah man, daß die Schrift nur das Gebet als das Medium der Versenkung Jesu in seinen Vater bezeichnet, und daß nur untergeordnete Werkzeuge im Traume die Weisungen Gottes empfangen haben. Vgl. Numer. 12, 16. — Während er nun selbst die erquickende Ruhe genoß, wurden seine Begleiter die Beute der Unruhe und Angst. Ein Sturmwind hatte sich erhoben und das Schiff wurde von den Wogen getrieben und gewebet. Die Schiffer waren darauf gefaßt, daß auf dem galiläischen Meere die Spiegelglätte plötzlich in erregte Wellen verwandelt wurde, und sie wußten ihre Vorkehrungen dagegen zu treffen. Dieß Mal aber muß die Windsbraut besonders überraschend und mit ungewöhnlicher Heftigkeit eingetreten seyn, denn sie sind mit ihren Mitteln am Ende. Das Wasser drang in das Fahrzeug und erfüllte dasselbe, — es drohete die Gefahr des Unterganges. „*Αὐτὸς δὲ ἐκάρθρευθεν.*“ Daß der Herr im ungestörten Schlummer blieb, mochten auch die Wogen ihn benetzen und der Sturm sein Haupt umtosen: das ist doch wohl tiefer begründet, als nur in der securitas potentiae. Der Schlaf währt so lange, als das Bedürfnis der Natur es erheischt. Hat der Organismus nach der durch die Anstrengung bedingten Herabstimmung vermittelt der Ruhe seine Spannkraft zurückempfangen, so verscheucht das erfrischte Lebensgefühl den Schlummer von selbst, und der Mensch erwacht. In dem gegenwärtigen Falle hatte Jesus erst zu kurze Zeit geruht, als daß ein so bedingtes spontanes Aufwachen hätte eintreten können. Allerdings giebt es nun eine geheime Einwirkung, welche die drohende Gefahr auf den Schlafenden ausübt, so daß er urplötzlich aus dem tiefsten Schlummer ermuntert wird; aber nur der sündhafte Mensch, weil eben nur er von solchen Gefahren weiß, vermag diese Einwirkung ihrer Nähe

zu verspüren. Selbst das noch unschuldige Kind erfährt dieselbe nicht; sein Schlaf bleibt darum ungestört, weil es auch wachend sorglos ist wo Erwachsene beben. Und so konnte allein die äufßere Gewaltthat den Schlummer Jesu unterbrechen. Wir sehen, wie dieselbe hier angewendet wird. Aber es stellt sich uns zunächst eine harmonistische Frage. Nämlich nach dem Matthäus brechen die Jünger in die Worte aus: *κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα* — ähnlich Lucas: *ἐπιστάτα, ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα*. Dagegen nach dem Marcus haben sie gesprochen: *διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι, ὅτι ἀπολλύμεθα*; Diejenigen Ausleger, welche von dem zweiten Evangelisten urtheilen, daß derselbe die Berichte der übrigen auszumalen pflege, haben in diesem Falle keinen leichten Stand; denn das wäre eine sehr seltsame Ausschmückung, die flehentliche Bitte in eine Formel umzuwandeln, welche einen Vorwurf beschließt. Haben freilich Andere Beides mit einander zu vereinigen gesucht, so daß zuerst der Vorwurf und darnach die Bitte laut geworden wäre: so ist diese Auskunft geradezu unmöglich. Man kann in einem Momente innerer Verwirrung und äußerer Bedrängniß zwar Widersprechendes äußern; allein dasselbe darf doch nicht der Ausdruck von ganz heterogenen Stimmungen seyn. Ein „*σῶσον, κύριε*,“ im Munde der Jünger erweckt wohl kaum das Vorurtheil der Wahrscheinlichkeit. Denn gesetzt, daß sie dem Herrn schon in diesem Anfangsstadium ihrer Gemeinschaft mit ihm eine solche Macht zuzutrauen geneigt gewesen: so würde doch eben hiermit ihr maßloses Erstaunen nach dem Wunder schwer vereinbar seyn⁸⁵). Aber entscheiden wir uns deshalb für den Marcusbericht: so fragt es sich, wie sind die Worte

⁸⁵) Kaum vor dem Texte des Matthäus kann sich die willkürliche Behauptung nothdürftig rechtfertigen, daß die Aeufßerungen der Verwunderung über die That des Herrn aus dem Munde von „Leuten“ gekommen seyen, die außer den Jüngern sich noch im Schiffe befunden hätten. Die Relationen des Marcus und Lucas schließen diese Voraussetzung entschieden aus. Aber auch Matthäus meint unter den *ἀνθρώποις* (C. 8, 27) Niemand anders, als die Jünger selbst. Gegenüber der göttlichen Machtentfaltung war diese Bezeichnung die angemessene, zumal sie an sich selbst das Erstaunen der Zeugen begreiflich macht.

zu verstehen? Wir vergleichen dieselben mit der Aeufserung der Maria zu Cana: sie haben keinen Wein! Diese letztere beschloß keineswegs die Aufforderung, daß der Herr mit einer Wunderthat auftreten solle, sondern sie wollte ihn einfach mit der eingetretenen Verlegenheit bekannt machen. Die Absicht der Jünger war hier die gleiche. Es dünkt sie unnatürlich, daß Jesus schlafe bei einer solchen Gefahr; mindestens theilen soll er ihre bange Besorgniß. Wie natürlich es dem Menschen sey, alle Mitbedrohten auf eine allgemeine Bedrängniß aufmerksam zu machen, dafür liegt ein lichtvolles Beispiel in der alttestamentlichen Geschichte vor. Auch Jona, der Sohn Amithai, schlief bei entstandenem Sturme in den unteren Räumen des Schiffes. »Da trat zu ihm der Schiffshauptmann und sprach: was liegst du im Schlafe? Stehe auf, rufe deinen Gott an, ob er vielleicht an uns gedenken wollte, daß wir nicht verderben.« Jon. 1, 6. Ganz ähnlich unser *οὐ μέλει σοι*, — du thust, als ginge uns das Wetter nicht an, als verdiente diese Gefahr kein Aufmerken. Nur darf man den Pluralis nicht mit übel angebrachter Genauigkeit betonen, als ob sich die Jünger von Jesu sonderten, nur sich als gefährdet, ihn selbst aber als geborgen erachteten. Sie reden ohne Frage communicativ: »ist es dir gleichgültig, daß wir sammt und sonders zu Grunde gehen?« Der Herr steht auf. Aber eine neue synoptische Differenz tritt uns jetzt hemmend entgegen. Nach dem Matthäus hat sich Jesus zuerst mit einer Rüge gegen die Jünger gewendet, und erst darnach ist er dem Sturm und dem Meere gegenübergetreten. Dagegen Marcus und Lucas verbürgen die umgekehrte Ordnung seines Verfahrens. Und Beide sind sicher auch in diesem Stücke die treueren Referenten. Mitten im Sturme war wohl kaum der richtige Moment für eine Rüge gegen die Jünger: wirksam wenigstens konnte dieselbe erst werden, wenn zuvor thatsächlich erwiesen worden war, daß sie mit ihrer Sorge ein Unrecht begangen, daß sie sich wie glaubenslose Thoren verhalten hätten. Es will dieß Wunder eben nicht von dem gleichen Gesichtspunkt, wie die Heilungen, beurtheilt seyn. Wenn diesen letzteren vielfach eine sittliche Einwirkung voranging, so war diese Ordnung jedes Mal

an ihrem Orte; denn es galt, die richtige Verfassung für den Empfang der Wohlthat herzustellen. Dagegen hier war das Werk Jesu die selbsteigne Voraussetzung zu der nachfolgenden Rüge; erst die Zeugen des vollbrachten Wunders waren in der Lage, ein seelsorgerliches Wort zu würdigen. Also dem Sturm und dem Meere wendet der Herr sich zuvörderst zu. Der kurze Bericht des Matthäus „ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ“ (Luc. τῷ κλύδωνι τῆς θαλάσσης) wird von dem Marcus dahin ergänzt, er habe gesagt: *σιώπα, πεφίμωσο*. Mit Recht reden wir von einer Ergänzung (keiner Dilatation) durch den zweiten Evangelisten. Denn das allseitig constatirte ἐπετίμησεν muß offenbar auf irgend eine den Zeugen vernehmliche Weise vollzogen worden seyn. Aber es kommt jetzt freilich auf das richtige Verständniß an. Die Worte an sich sind deutlich. Und ob man das *σιώπα* auf den Sturm, dagegen das *πεφίμωσο* auf die rauschenden Wellen bezieht, oder ob man es vorzieht, von einer derartigen Scheidung abzusehen: das ist eine gleichgültige Sache. Nach der Physik dürfte das Eine wie das Andere auf den Sturmwind gehen, der ja das Meer erregt und allein als eine Kraft der Natur betrachtet werden kann. Der Evangelist selbst scheint den Herrn dahin verstanden zu haben, daß er das Gebot ausschließlich an das brausende Meer gerichtet habe. Lassen wir das. Viel wichtiger ist die Frage, wie uns Jesus hier erscheine und wodurch sein Verfahren begreiflich werde. Diejenigen haben leichte Arbeit, welche nach Dichterart von feindlichen Gewalten reden, die er gebändigt, in ihre Schranken verwiesen, zur Quiescenz genöthigt habe. Sie haben leichte Arbeit: und doch erschweren sie das Verständniß. Denn in dem heulenden Sturme, im brausenden Wetter, dämonische Laute zu vernehmen: das ist lediglich die Sache moderner Stimmungen, die heilige Schrift weiß davon nichts. Durchweg sieht sie im Sturm und im Wetter, in Blitzen und Feuerflammen Offenbarungen der Allmacht und Gröfse Gottes, ohne sie je als Mächte darzustellen, welche einen bösen, verderblichen, widergöttlichen Willen zur Geltung zu bringen suchen. Ist es denn der Herr Himmels und der Erde, welcher zu seinen Engeln Winde, zu seinen

Dienern flammend Feuer macht: so ist es zwar leicht gesagt, daß der Sohn, welcher im ganzen Haushalt seines Vaters walten dürfe, und welchem laut seiner eigenen Erklärung Legionen von Engeln zu Gebote standen, daß er auch hier im Stande war, den Kräften der Natur zu gebieten. Aber nicht dieß ist der Nerv der Frage. Warum vollbrachte er, was ihm zu thun wohl anstand, nicht durch die einfache Richtung des Willens? Warum diese Worte? Daß der laute Schall nicht die unerläßliche Bedingung zum Erfolge war: wir wissen es wohl; er war zu diesem Ziele nicht minder entbehrlich, wie die Cheirothesie auf Kranke. Der Zweck muß schlechterdings ein öconomischer gewesen seyn. Wir werden zu der gleichen Annahme auch von einer anderen Seite her gedrängt. Ein Sprechen zu den Dingen oder den Kräften der Natur ist völlig unvollziehbar. Sprechen kann man nur zu Solchen, die auch ihrerseits dasselbe Vermögen besitzen, — zu den Menschen. Alles, was der Herr auf Erden gesagt, ist das Eigenthum der Menschen; für sie war es bestimmt, und ihnen ist es übergeben. Was folgt? Das *σιῶπα, πεφίμωσο* ist gesprochen um der Jünger willen! Halten wir dieß Ergebniss vorläufig fest. Jetzt schreiten wir fort. Da entstand alsbald eine völlige Stille; der Sturm schwieg, das Meer ward ein glatter Spiegel, und ohne zu schwanken lag das Schiff auf der ruhigen Fläche. Und Jesus wendet sich auf Grund seiner That zu den Jüngern. Differenzen entdecken wir auch hier zwischen den Berichten; allein sie sind von keinem Belange. Matth.: *τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι*; Luc.: *ποῦ ἔστιν ἡ πίστις ὑμῶν*; Marc.: *τί δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν*; Der allgemeine Vorwurf betrifft ihre *δειλία*, den Mangel an dem Muthe, an der Mannhaftigkeit, die ungeachtet der drohenden Gefahr das Haupt erhebt und des guten Ausgangs, der *ἐκβασίς τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν*, gewiß ist. Möglich ist eine solche Zuversicht. Sie fließt überhaupt aus dem Gedanken an die Providenz und an deren bewahrende Macht. Der 91. Psalm preiset das Glück des Menschen, welcher unter dem Schirm des Höchsten sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen nächtiget, und zu dem Herrn spricht: meine Zuversicht und

meine Burg, mein Gott, auf den ich traue. Aber wie leicht entschwindet diese Zuversicht bei dem unmittelbaren Anblick der Gefahr selbst dem Frommen; wie bald entsinkt ihm der Muth! Soll er ihm bleiben: so bedarf es eines Factors, der denselben aufrecht erhalte; — und als solchen bezeichnet Jesus die *πίστις*. Was haben wir darunter zu verstehen? Sie kann unmöglich wieder den Glauben an die Providenz und an den Schutz bezeichnen, welchen sie verheißt. Denn eben dieß Vertrauen pflegt ja im Momente der Gefahr zu ermatten: und nicht unsere Anstrengung, sondern nur eine neue Kraft vermag dasselbe zu bewahren, zu erhöhen. Die *πίστις*, welche solch' eine belebende Macht an dem glimmenden Dochte des Vertrauens zu entfalten im Stande ist, kann nichts anderes seyn, als die *πίστις εἰς τὸν Ἰησοῦν*! Der Glaube an Gott und der Glaube an Jesum hangen freilich genau mit einander zusammen; aber sie sind gleichwohl unterschieden wie im Begriffe so in der Erfahrung. Auch die Schrift stellt sie neben einander, und keineswegs vermischt sie das allerdings innig Vereinigte. Vgl. Joh. 14, 1: *πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε*. Dagegen Marc. 11, 22: *ἔχετε πίστιν εἰς τὸν Θεόν*. »Wo ist euer Glaube?« so fragt also der Herr; habt ihr vergessen, wer Ich bin? denket ihr daran nicht, wen ihr bei euch im Schiffe habt? Er beschuldigt sie nicht einfach der *ὀλιγοπιστία* (Matth. 6, 30), der Vertrauenslosigkeit auf die schützende Hand der Vorsehung; sondern das ist sein Vorwurf, daß sie hier ihren Glauben an Ihn, den Messias, verleugnet hätten. Sonst hätten sie sich nicht so verzagt erweisen können, sondern inmitten der Gefahr das volle Gefühl der Sicherheit bewahren müssen, ohne ihn, der bei ihnen war und welchem sie sich zugehörig wüßten, nur einmal aus seinem Schlummer aufzuwecken⁸⁶⁾).

⁸⁶⁾ Genau in diesem Sinne erhebt der zweite Evangelist bei der Mittheilung eines späteren Falles in seiner Reflexion eine ähnliche Anklage gegen die Zwölfe (vgl. Marc. 6, 52). Nach der Schilderung der späteren stürmischen Seefahrt, nach der Zeichnung des *ταράσσεσθαι, ἐξίστασθαι, θαυμάζειν* von Seiten der Jünger, schreibt er mit Rücksicht auf die vorangegangene Machtentfaltung Jesu in der wunderbaren Speisung: *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη*.

Wir nehmen jetzt das früher gewonnene Ergebniss hinzu, dafs die Worte *σιῶπα, περιμωσο* um der Jünger willen gesprochen worden seyen. Stellen wir dasselbe mit dem aufgewiesenen Gehalte der Rüge zusammen: was ist alsdann die Summa? Keine andere als diese: sie seyen um seinetwillen geborgen; und wenn sie den Glauben an ihn bewahren, so müßten sie sich auch um seinetwillen sicher fühlen, so dafs sie nie, selbst nicht in augenscheinlichen Gefahren, die Beute der Verzagtheit werden könnten. Die Frage nach dem Motive zu dieser Wunderthat kann jetzt nicht mehr zweifelhaft seyn. Von einem gewissen Standorte aus dürfte man sich wundern, warum es der Herr nicht bei einem bloßen Zuspruch an die Gefährdeten habe bewenden lassen; — »fürchtet euch nicht, alle Haare eures Hauptes sind gezählt; die Ströme erheben ihr Getöse, aber Gott ist gröfser in der Höhe.« So würde in der That ein bloßer Lehrer verfahren seyn; und nach vorübergegangener Gefahr würden sich die Schüler etwa ihrer Verzagtheit geschämt haben. Aber der Sohn Gottes will in den künftigen Organen seines Reiches eine festere Zuversicht schaffen, als welche auf dem Grunde eines allgemeinen Gottvertrauens ruht. Sie waren einer solchen bedürftig. Der Apostel Paulus entwirft 2. Cor. 11 ein Gemälde von den Gefahren, von welchen er in seiner Berufsthätigkeit umgeben gewesen sey. »Dreimal habe ich Schiffbruch gelitten, einen Tag und eine Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe des Meeres; ich bin oft gereist, bin in Fährlichkeit gewesen zu Wasser, unter Mördern, unter Juden und Heiden, in Städten, in Wüsten und unter falschen Brüdern.« Weshalb aber sprach er: »in dem allen überwinden wir weit«? Weil er wufste, dafs er Christi sey! Im Namen Jesu fühlten die Apostel sich geborgen, unverletzlich unter allen Gefahren, — sie haben es gelernt durch diese prophetische That ihres Herrn.

Bei dieser Auffassung der Erzählung bleiben wir, ohne über die gezogene Grenze noch hinauszugehen. Man hat die Geschichte dahin gedeutet, dafs der Jesus, welcher hier dem Sturm und dem Meere gebiete, auch im Stande sey, die Wogen des erregten Gemüths zu sänftigen und den Frieden desselben herbeizuführen. Das

mag eine statthafte Anwendung seyn; aber ganz irrig ist die Annahme, daß der Herr wirklich beabsichtigt habe, seine Gewalt über die Unruhe der Herzen durch diese Wunderthat in's Licht zu stellen. Daß die Schrift die von dem Sturmwind bewegte Welle als das Symbol für ein schwankendes, beunruhigtes Gemüth verwendet hat: daran erinnert man hier am unrichtigen Orte. Das stürmische Meer war die Ursache der ängstlichen Sorge der Jünger: die Ursache einer Angst kann aber unmöglich das Symbol derselben seyn. Durch die Bedrängung des Wetters räumt der Herr den Grund dieser Unruhe hinweg: seine That kann daher nicht deuten, was er auf einem anderen Gebiete im Stande sey, sondern sie kann nur weis-sagen, wessen sich die Jünger auf demselben Gebiete in dem ganzen Verlaufe ihrer Thätigkeit zu versehen haben. Die Auslegung steht hier an ihrem Ziele.

Die wunderbaren Speisungen. Matth. 14, 13 ff. (Marc. 6, 32 ff.

Luc. 9, 10 ff. Joh. 6, 1 ff.) und Matth. 15, 32 ff. (Marc. 8, 1 ff.).

Die Geschichte von der wunderbaren Sättigung Tausender mit wenigen Broten ist die einzige, welche alle Evangelisten, auch der vierte, berichtet haben. Freilich erzählt Joh. (auch Luc.) nur von Einer derartigen Speisung, während Matth. und Marc. ihrer zwei (durch keinen bedeutenden Zeitintervall von einander getrennte) referiren. Man hat die Duplicität des Vorfalles namentlich aus dem Grunde verdächtigt, weil die Jünger, obwohl sie den ersten Fall erlebt, in einem zweiten dieselbe Rathlosigkeit zu erkennen geben. Allein dieß Argument verliert Angesichts der Thatsache seine Bedeutung, daß sie ein drittes Mal, nachdem sie von beiden Wunderthaten Zeugen gewesen, nicht minder verlegen erscheinen und die Rüge des Herrn um ihrer thörichten Gedanken willen erfahren. Vgl. Marc. 8, 17—21⁸⁷⁾.

⁸⁷⁾ Zu einer festen Ueberzeugung von der Verschiedenheit beider Fälle führt besonders die Erkenntniß des pragmatischen Zusammenhanges, in welchem diese Speisungen von dem Matthäus erzählt werden. Die erste,

Auch über diese Erzählungen hat Schleiermacher das Urtheil ausgesprochen, daß hier Umstände zusammenträfen, welche jede Ansicht über die Thatsache unmöglich machten und eine Hypothese rechtfertigten. Wiederum erhebt auch in diesem Falle Strauß für seine Anschauung einen höheren Anspruch, als daß er nur eine Vermuthung darbiete. Er sucht die Wurzel des »Mythus« im 107. Psalme (»sie irreten in der Wüste, hungrig und durstig, daß ihre Seele ihnen verschmachtete; sie schrienen zum Herrn in ihrer Noth, — und er sättigte die schmachtende Seele und die hungernde füllte er mit Gutem«) und in den geschichtlichen Thatsachen der Speisung Israels auf dem Wüstenzuge so wie der Milderung der Hungersnoth durch die wunderthätigen Hände des Elias und Elisa. »Auch von dem Messias habe man daher eine wunderbare Vermehrung vorhandener Nahrungsmittel erwartet.« Daß aber die »Dichtung« gerade die gewählte Form empfangen, daß sie als Brotaus-theilung auftrete: das beruhe auf dem Ritus des Brotbrechens in der alten Kirche. »Die Speisungsgeschichte enthält keinen Zug, der sich nicht aus dem mosaisch-prophetischen Vorbild einerseits und

unmittelbar nach der Mittheilung vom Ausgange des Täufers referirt, verfolgt dasselbe pragmatische Interesse, welches in der Johanneischen Darstellung unverkennbar vorliegt. Ein neuer Abschnitt in der Wirksamkeit Jesu hebt an; ein Abschnitt, den Johannes dadurch markirt, daß er uns urplötzlich in eine dem vorangehenden fünften Capitel weit entlegene Zeit versetzt, Matthäus aber dadurch, daß er die Epoche namhaft macht, die für ihn das Leben Jesu in seine Abschnitte scheidet (zu vgl. C. 4, 12. mit C. 14, 13). Dagegen ist der Faden in dem zweiten Falle ein ganz anderer. Matthäus hatte die Geschichte vom Kananitischen Weibe erzählt. Der Herr spricht daselbst: laß erst die Kinder satt werden! Und nun folgt zunächst (C. 15, 29—31) die Mittheilung, wie Jesus diesen Kindern mit vollen Händen und *μη̃ ὀνειδίζων* seine Wohlthaten ausgeschüttet habe, und sodann (V. 32) der Vorfall, daß er, ohne darum gebeten zu seyn, den Tisch für sie deckt, so daß sie aßen und wurden alle satt, und es blieben noch Massen von Brocken übrig, — von Brocken, deren Einen das Kananitische Weib erst auf ihr dringendes Flehen empfangen hatte. In der That, wir haben in dem ersten Evangelium doch wohl mehr, als nur ein chaotisches Aggregat einzelner Erzählungen!

dem Gegenbilde des christlichen Abendmahls andererseits ableiten liefse.« So entspreche die Wüste, in welcher Jesus die Speisungen vollzogen, dem mosaischen Vorbilde, während die späte Abendzeit auf die Abendmahlsfeier weise. Es erinnere ferner die Verlegenheit der Jünger, eine so zahlreiche Menge zu versorgen, an das Bedenken des Moses (Numer. 11, 21) und an die Rathlosigkeit des Prophetenschülers (2 Kön. 4, 43), während die Art und Weise, in welcher das Verfahren Jesu (Matth. 14, 19) geschildert werde, theils der Einsetzung des Abendmahls, theils dem altchristlichen Ritus, wie Justin ihn geschildert habe, völlig conform erscheine. Zwar fehle der Wein; allein die urchristliche Abendmahlsfeier werde ja oft nur als Brodbrechen bezeichnet, — das Brot die Substanz der Sache. Die Sammlung der übrig bleibenden Brocken endlich sey einerseits ein Nachklang der Geschichte vom Manna, andererseits eine Beziehung auf die Scheu der ältesten Kirche, von den Elementen des Abendmahls Etwas verderben zu lassen. — Irgend ein Geschick in der Combination werden wir auch diesem critischen Versuche zuerkennen müssen, wiewohl derselbe sehr weit hinter der meisterhaften Virtuosität zurücksteht, mit welcher Strauß die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus »construirt« hat. Aeufserten wir dort die Besorgniß, daß Unkundige sich durch die blendende Darstellung dürften bethören lassen: so haben wir in dem gegenwärtigen Falle zu einer gleichen Befürchtung ganz und gar keinen Grund. Der Umstand, daß der Critiker eine doppelte Quelle zur Genesis des »Mythus« zusammenfließen läßt, ist schon an sich eine bedenkliche Klippe für die Zustimmung der Leser. Die umsichtige Berechnung bei der Conception, welche hierdurch vorausgesetzt werden würde, contrastirte doch allzuseltensam mit dem schlichten Gewande, in welchem die Erzählung erscheint, und der Einfalt, mit welcher die Begebenheit berichtet wird. Dazu kommt, daß viele einzelne Züge sich in die mythische Construction gar nicht fügen wollen, und daß die Gewaltsamkeit, mit welcher dieß dennoch versucht wird, den Ernst des Lesers auf sehr harte Proben stellt. Die Art, wie der Critiker die Fische, welche bei der Speisung mit ver-

wendet werden, bald bei Seite zu schaffen, bald wieder unterzubringen bemüht ist, kann nur — entweder einen Unwillen, oder ein spottendes Lächeln hervorbringen.

Der Erweis der geschichtlichen Realität der Erzählungen hängt auch in diesem Falle an der Frage nach dem Motive, aus welchem, und nach dem Zwecke, zu welchem der Herr diese Werke gethan habe. Man hat eine zwiefache Antwort ertheilt, deren jede eine sehr scheinbare Begründung hat. Die Einen nehmen an, daß sich Jesus aus Erbarmen gegen das hungernde Volk zu den wunderbaren Speisungen desselben entschlossen habe. Darauf weise der ausdrückliche Wortlaut der Texte. Denn wenn in der Stelle Matth. 14, 14 durch das *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς* zunächst freilich nur die Heilung der Schwachen motivirt werde, so rage doch dieß Mitleid offenbar auch in die unmittelbar angeschlossene Sättigung der Darbenden hinein. Jedenfalls sey die dahin zielende Darstellung bei dem Marcus (C. 8, 2) gar nicht zu verkennen: *παμπόλλου ὄχλου ὄντος — λέγει· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν*. Allein eingeräumt, daß der Herr diese Wunder im Erbarmen vollzogen habe: so ist es noch immer die Frage, ob er bei denselben keine weiter greifenden Zwecke verfolgt habe. Müßten wir die ertheilte Antwort anerkennen, so hätten wir die Erzählungen der ersten Gruppe zutheilen müssen, wo uns die reinen Aeufserungen der helfenden Liebe vorlagen. Aber wir können uns dabei eben nicht beruhigen. Die Veranlassung zu einem Zeichen erschöpft durchaus nicht immer seine Tendenz. Am wenigsten in diesem Falle. Hier nemlich war es keineswegs der eingetretene Mangel an sich, wodurch das Mitleid Jesu wach gerufen ist, sondern viel vollständiger die Art und Weise, in welcher das Bedürfnis entstanden war. Wenn wir lesen „*ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι*“, so betont der Herr nicht den Umstand, daß es an Brot gebricht, sondern ihn jammert des Volks, weil sie, die Tage lang um seinetwillen Beruf und Handthierung versäumt, eben dadurch in die Verlegenheit gerathen sind. Und das ist doch kein unmittelbares, einfaches Erbarmen, sondern es ruht auf einer Re-

flexion, welche außerdem den Schwerpunkt trägt. Andere haben daher den Versuch gemacht, das Motiv Jesu aus der Johanneischen Darstellung des Wunders zu ermitteln. Die Tendenz des vierten Evangelisten strebt bekanntlich dem Interesse zu, den Herrn als das lebendige Brot in's Mittel zu stellen. »Nicht Moses gab euch Brot vom Himmel, sondern mein Vater giebt es euch; Ich bin das Brot des Lebens.« Mit Rücksicht auf den genauen Zusammenhang zwischen diesem Lehrgespräch und der vorangegangenen Speisung hat man denn angenommen, daß Christus durch die letztere den höchsten Zweck seiner Erscheinung, den Menschen die ζωή mitzutheilen, symbolisch habe deuten wollen. Wäre diese Annahme die richtige, so hätten wir die Erzählung nicht der gegenwärtigen vierten Gruppe einreihen dürfen; sie würde statt dessen in der zweiten ihre gebührende Stelle gefunden haben. Allein auch dagegen müssen wir uns verwahren. Selbst nach dem Johanneischen Berichte erscheint die Speisung des Volkes keineswegs als die für eine spätere Unterweisung berechnete Basis, sondern einfach als die Veranlassung, an welche dieselbe sich angeschlossen hat. Ja diese Veranlassung hat der Herr nicht einmal aus eigener Bewegung von der Wunderthat genommen, sondern das Verhalten des gesättigten Volkes hat sie ihm erst gegeben. Die flüchtigste Vergleichung der Stelle Joh. 6, 26. trägt diese Ueberzeugung unmittelbar ein; es ist daher rein unmöglich, in dem vollbrachten Wunder den symbolischen Spiegel des später erfolgenden, besonders motivirten Lehrgesprächs zu sehen und von diesem letzteren irgend einen Rückschluß auf die Absicht des Wunderthäters zu ziehen. Aber welch' eine dritte Annahme bliebe noch übrig? Wir hoffen die Anschauung, die sich uns ergeben hat, dadurch zu empfehlen, dadurch wenigstens vor dem Vorwurf der Willkür sicher zu stellen, daß wir den Nachweis führen, wie sie lediglich dem Texte selbst entnommen worden sey. Daß der Herr durch die wunderbare Speisung von Tausenden eine wichtige Wahrheit in das Licht hat setzen wollen: das ergibt sich nicht minder aus der Wiederholung der That (— es ist dieß der einzige Fall, wo ein so geartetes Wunder zu zweien Malen vollbracht

worden ist⁸⁸⁾ —) wie aus seinem Unwillen gegen die Jünger, weil sie dieselbe weder behalten noch begriffen hätten, — *οὐ μνημονεύετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε*; Marc. 8, 17. 18. Welches ist diese Wahrheit? Wir finden dieselbe in der Antwort, die Jesus den Zwölfen ertheilt, als sie ihn auf die drohende Verlegenheit hinwiesen und ihn baten, das Volk zu entlassen. »Es ist nicht Noth,« so entgegnet er ihnen, »dafs sie hingehen.« Aber nicht so fährt er fort: »Ich werde sie speisen;« sondern er spricht, — und drei Evangelisten berichten seine Worte in genauester Uebereinstimmung (Matth. 14, 16. Marc. 6, 37. Luc. 9, 13) — „*δοτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν*.“ Dieß *ὑμεῖς* erzwingt sich eine ernste Aufmerksamkeit; und das um so gebieterischer, als es ja in der That laut der nachfolgenden Erzählung die Hände der Jünger sind, aus welchen die Hungernden das sättigende Brot dahinnehmen⁸⁹⁾. Allerdings ist es selbstverständlich, dafs von Jesu allein die Brotvermehrung ausgegangen sey, dafs die Jünger keinen Theil daran gehabt; aber eben defshalb ist es um desto bedeutsamer, dafs er befiehlt: gebet ihr ihnen zu essen. Was er sie thun heifst, dazu will Er sie in den Stand setzen! Kraft dieses Befehls, welcher hier wirklich durch sie seine Ausführung empfängt, ertheilt er ihnen die Verheifsung, dafs sie allezeit in

⁸⁸⁾ Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Annahme, als hätte der Herr zu zweien Malen den schiffenden Jüngern eine Bergung in ihrer Bedrängniß gewährt. Denn in dem zweiten Falle einer stürmischen Meerfahrt ist von einer Gefahr, in welcher sie geschwebt hätten, überhaupt keine Rede. Hier ruht der Schwerpunkt auf einer ganz anderen Stelle. Von einem wunderbaren Fischzuge erzählt die evangelische Geschichte allerdings nicht blofs ein einziges Mal. Allein der zweite fällt in die Tage der Auferstehung und gehört zu denjenigen Wunderthaten nicht, die uns beschäftigen. Ueberdies will derselbe nach eigenem Mafsstabe bemessen seyn.

⁸⁹⁾ Die Klage mancher Ausleger, dafs man sich die Weise der Brotvermehrung nicht anschaulich machen, dafs man namentlich nicht sagen könne, ob dieselbe schon in den Händen Jesu oder in denen der austheilenden Apostel oder gar erst in denen des empfangenden Volkes vor sich gegangen sey, erklärt sich lediglich aus der mangelnden Einsicht in die Bedeutung des Vorgangs.

seinem Namen dem Volke seine Speise würden gewähren können!

Ist diese Auffassung durch den Wortlaut des Textes gesichert, so entsteht die weitere Frage, in welchem Sinne die berufenen Apostel in ihrem künftigen Evangelistenlaufe dem bedürftigen Volke das sättigende Brot sollten vermitteln können. Wie wir uns gegen das symbolische Verständniß des ganzen Vorganges beharrlich sträuben: so verschmähen wir noch weit entschiedener die typische Auffassung eines Einzelzuges. Der Umstand, daß die Schrift hin und wieder die apostolische Verkündigung unter dem Bilde einer dargereichten Speise anschaut (vgl. 1. Petr. 1, 25. C. 2, 2: *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς . . . τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα*, ähnlich Hebr. 5, 13), berechtigt keineswegs zu einer Auffassung des nachdruckvollen „*δοτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν*“, welche weit eher den Begriff der Pflicht ergeben, als ein wohlthuendes Gelöbniß beschließen würde. Auch dann, wenn wir das Speisungswunder als eine den Jüngern gegebene Weissagung anschauen, behält vielmehr das »Brot« seine natürliche Bedeutung, es ist durchaus im Sinne des *ἄρτος ἐπιούσιος* im Vaterunser zu verstehen⁹⁰). Also die

⁹⁰) Es steht uns fest, daß in der vierten Bitte des Vaterunsers ausschließlich das irdische Brot gemeint sey, ja daß das *ἐπιούσιος* das erbetene Brot eben als das irdische characterisire, — „gieb uns heute unser irdisches Brot.“ Die sprachlich allerdings empfohlene Erklärung, daß es das Brot „auf die Zukunft“ oder „auf den morgenden Tag“ bedeute, scheitert, wie man sich immer wenden möge, unrettbar an der Stelle Matth. 6, 34. Wir sind daher durchaus auf das Etymon *οὐσία* gewiesen. Da nun die gangbare Auffassung des so abgeleiteten *ἅπαξ λεγόμενον* „nothdürftiges Brot, panis quotidianus, τροφή ἐφ’ ἡμέρας“ eine Tautologie mit dem *σήμερον* bilden würde; da ferner *οὐσία* in der einzigen Stelle, in welcher es uns im N. T. begegnet, von dem zeitlichen Gute zu verstehen ist (Luc. 15, 12. 13): so können wir den wahren Gehalt des *ἐπιούσιος* nur als die Bezeichnung des irdischen, die leibliche Erhaltung bedingenden Brotes erachten. In dem Zuge der gegenwärtigen Erzählung (Marc. 8, 3): „wenn ich sie ungespeist entliesse, würden sie auf dem Wege verschmachten,“ liegt die ganz eigentliche Deutung der vierten Bitte des Vaterunsers zu Tage.

Apostel werden im Stande seyn, den Darbenden zum täglichen Brote zu helfen. Welchen Darbenden? Allen, ohne Unterschied? Wir erinnern uns daran, wie der Herr seine wunderbare Spende dadurch motivirt hat, daß das Volk drei Tage bei ihm ausgeharrt habe. Das Verlangen, seine Predigt zu hören (*ἐπιποθεῖν* 1. Petr. 2, 2), hatte das irdische Bedürfen zurückgedrängt, die höhere Sorge die niedere verscheucht, — die Versammlung eine Maria im Großen. Die nun um seinetwillen sich selbst vergessen hatten, die hat die Wunderhand Jesu versorgt. Nur den so entstandenen Mangel sollten auch seine Diener in gleicher Weise beseitigen: daß sie dieß aber wirklich würden ausführen können, das eben ist die Zusage, welche die vollbrachte Wunderthat ihnen ertheilt und einprägt.

Es ist nun die Frage, ob die dahin verstandene Weissagung in der That in Erfüllung gegangen sey. Auf einen bestimmten Fall ihrer Rechtfertigung vermag man allerdings nicht hinzuweisen. Ja es gewinnt den Anschein, als hätten später die Apostel die Lösung dieser Aufgabe ausdrücklich von sich abgelehnt. *Οὐκ ἀρεστόν ἐστὶν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις*, Apostelgesch. 6, 2. Aber sehen wir schärfer zu. Der Herr hat bekanntlich eine ähnliche Weissagung — nicht durch die Zeichensprache des Wunders, sondern frei heraus verkündigt. *Ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*, Matth. 6, 33. Niemand zweifelt daran, daß dieser prophetische Ausspruch wahr geworden sey. Die Differenz zwischen ihm und dem Ergebniss unserer Erzählungen ist nur die, daß in den letzteren einerseits der Kreis der Empfänger genauer als die Schaar Derjenigen bestimmt wird, welche sich begierig nach dem Worte Gottes drängen, und daß andererseits der erfolgende Segen durch den Dienst der Apostel vermittelt erscheint. Allein sind sie es nicht in der That gewesen, durch deren Predigt und Wirksamkeit es factisch erwiesen ward: *ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας* 1 Timoth. 6, 6 ff. — *ἡ εὐσέβεια ἔχει ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς νῦν* C. 4, 8? Es stand dem Apostel zu, in der Berufung auf Thatsachen der Erfahrung Aeufserungen gegen die Corinther zu thun, welche in einer

Mannichfaltigkeit von Beziehungen den Nachweis führen, wie der Herr die dort in der Wüste von ihm geoffenbarte Herrlichkeit den Seinen gegeben und am Dienste derselben in stetiger Weise habe schauen lassen. Zu vgl. 2. Cor. C. 8 u. 9 (insbes. C. 9, 8. 10. 15). Dem, was augenscheinlich zu Tage lag, durfte Paulus die triumphvolle Umschrift geben: »Gott wird je auch Brot reichen zur Speise und vermehren eure Saat und wachsen lassen das Gewächs eurer Gerechtigkeit, auf dafs ihr reich seyet in allen Dingen . . durch uns zur Danksagung an den Herrn.« Ist unsere Auffassung richtig, so dürfen wir in der That diese Wunderthaten Jesu als Weissagungen der künftigen Herrschaft des Himmelreichs auf Erden betrachten; denn da herrscht es ja, wo Die, welche nach demselben trachten, alle durch diese heilige Sorge entstandenen Mängel wunderbarlich erstattet empfangen.

Allein wir können unsere Erzählungen nicht verlassen, ohne noch einen Umstand berührt zu haben, auf welchen der Herr selbst — allerdings erst in einem späteren Zusammenhange — die Aufmerksamkeit der Jünger gerichtet hat. Als sie nemlich nicht lange nach der zweiten Speisung die empfangene Warnung vor dem Sauertheige der Pharisäer dahin mißverstanden hatten, *ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχομεν*, da hielt Jesus mit ihnen ein Gespräch über die zwiefache Entfaltung seiner Macht, von welcher sie Zeugen gewesen waren. Vgl. Marc. 8, 19: da ich die fünf Brote brach unter die Fünftausend, wie viel Körbe voll Brocken hobet ihr auf? Antwort: zwölf! Und da ich die sieben brach unter die Viertausend, wie viele habt ihr da gesammelt? Antwort: sieben! Allerdings wenn er ihnen darnach den Vorwurf macht, »wie seid ihr denn nicht verständig?« so will er sie lehren, dafs sie mithin auch jetzt, wo sie (Marc. 8, 14) nur Ein Brot im Vorrath hatten, davon überzeugt seyn könnten, dasselbe werde dem Bedürfnifs genügen. Allein wir dürfen uns das Zahlenverhältnifs in jener Catechisation nicht entgehen lassen. Wir meinen jedoch nicht die Zwölf- und die Siebenzahl der Körbe, womit Volkmar von der einen, Luthardt von der anderen Seite ein ungerechtfertigtes Spiel getrieben haben. Dort wurden zwölf, hier wurden

sieben Körbe voll gesammelt, weil eben so viel Brot übrig geblieben war. Damit genug! Befremdlich ist ein ganz anderer Punkt. Nämlich das Quantum der Brocken in beiden Fällen steht in einem sehr auffälligen Mißverhältniß zu einander. Bei der ersten Speisung fünf Brote, fünftausend Esser, und dennoch zwölf Körbe voll *κλάσματα*. Dagegen bei der zweiten Speisung sieben Brote, viertausend Esser, und doch ein Ueberschuß von bloß sieben Körben. Das stimmt nicht mit der Arithmetik; nach ihren Gesetzen hätte das zweite Mal der Rest viel reichlicher ausfallen müssen. Aber eben das soll hier gezeigt, will hier gelernt werden, daß sich göttliches Walten und Segnen nach keinem Gesetze berechnen läßt, daß es in menschliche Categorien nicht paßt, daß die Weisheit von oben der irdischen Regel spottet und allewege ihren eigenen Maßstab hat.

Die wunderbaren Speisungen haben ihr Analogon an einer Begebenheit, welche nur das vierte Evangelium berichtet hat. Die Unmöglichkeit, einen Abschnitt dieser Schrift losgetrennt von der Auslegung des Ganzen zu betrachten, nöthigt uns jedoch, uns auf die Mittheilung der Grundlinien unserer Anschauung von der Wunderthat Jesu in Cana zu beschränken.

Die Verwandlung des Wassers in Wein. Joh. 2, 1—11.

Die Betrachtungen, welche Strauß über die vorliegende Erzählung angestellt hat, bilden den mißlungensten Abschnitt seines ganzen Buches. Wollte er seinen Grundsätzen nicht untreu werden, so war dieser Erfolg freilich ein unausbleiblicher. Hier war er nämlich nicht in der Lage, einen alttestamentlichen Typus aufweisen zu können, welchen die Dichtung den Messias habe erfüllen lassen. Zwar nimmt er einen schwachen Anlauf, die Wasserspende an das in der Wüste verschmachtende Volk (Exod. 17. Numer. 20.) zu verwerthen; allein an Wasser hat es bekanntlich zu Cana nicht gefehlt; ein geschickter Dichter, wie Strauß den vierten Evangelisten doch als solchen anerkennt, würde Jesum unter der angenommenen Voraussetzung, statt in ein hochzeitliches Haus, lieber in eine Wüste versetzt haben, wo ihn dürstende Schaaren umgaben, damit er sie aus wunderbar erschlossenen Quellen

erquicke, zumal da in diesem Evangelio so viel von lebendigem Wasser die Rede ist. Der Critiker sahe sich daher zu der Auskunft gedrängt, die Weinverwandlung sey nur eine Ergänzung des Speisungswunders; gleichwie das letztere dem Brote im Abendmahle entspreche, so lasse die erstere das zweite Element der Eucharistie zu seinem Rechte kommen. Allein für diese Hypothese hat er die benevolentia seiner Leser von vorn ab dadurch verscherzt, daß er bei der Deutung der wunderbaren Speisung den Mangel des Tranks aus der einseitigen Betonung der *κλάσις τοῦ ἄρτου* von Seiten der alten Kirche erläutert hatte. Daß aber der vierte Evangelist besondere Gründe gehabt habe, in der Rücksicht auf die Abendmahlsfeier der Brotspende auch eine Weinbescherung an die Seite zu stellen: das wird allerdings behauptet, indess einen irgendwie bestechenden Nachweis dafür empfangen wir nicht. Die Art, wie Strauß sodann die Details der Erzählung behandelt, ist seiner eigentlich nur insofern würdig, als sie über das Mafs der Zumuthungen Aufschluß giebt, die er sich gegen seine Leser glaubt erlauben zu dürfen. Nur ein ungewöhnliches Selbstgefühl kann die Anerkennung der Behauptung verlangen, daß das Wort Jesu an die Maria das Bekenntniß des Knaben (Luc. 2, 49) habe überbieten sollen, oder daß die Bemerkung des Speisemeisters dazu bestimmt sey, einen Ausspruch der Synopse (Luc. 5, 39) zu rectificiren. Wir nehmen endlich Act von dem (S. 512) abgelegten Eingeständniß, daß der Evangelist selbst mit keinem Worte auf eine derartige Auffassung der Erzählung hingewiesen habe. In Wahrheit, das hat er nicht gethan. Aber statt dessen hat er ein Anderes nicht versäumt; er hat mit den bestimmtesten Worten sein eigenes Verständniß der That Jesu Christi gedeutet. *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Joh. 2, 11.

Ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ. Aber welches ist diese *δόξα* Jesu, in welche Johannes durch das Zeichen hindurchgeschaut? Daß es keine andre war, als die des Eingeborenen vom Vater (C. 1, 14): das braucht uns nicht erst gesagt zu werden. Allein durch diese

selbstverständliche Antwort wird die wesentliche Frage nicht erledigt, in wie fern den Jüngern aus der vollzogenen That ein Strahl der göttlichen Glorie entgegengeleuchtet habe. Dafs sie daran die überirdische Macht ihres Meisters erkannt hätten: dabei hat die Auslegung sich kaum einmal beruhigt. Um desto zuversichtlicher haben die meisten Exegeten die schon von Lampe vorgetragene Anschauung anerkannt, dafs die benignitas, *φιλανθρωπία*, beneficentia Jesu hier zuerst in ihrem herrlichen Lichte hervorgetreten sey; namentlich beruft sich Meyer auf den 6. V. zum Zwecke des Nachweises, dafs auf der segnenden Menschenfreundlichkeit der Schwerpunkt ruhe. Im Grunde ist die Vermuthung von Olshausen, dafs der Herr durch diese Wunderthat seinen Gegensatz gegen die strenge Askese des Täufers habe darstellen wollen, nur ein Versuch, der vagen Anschauung von Lampe eine grössere Bestimmtheit, einen sichereren Halt zu geben. Allein bei jener wird das ungemeine Gewicht, welches der Evangelist auf die Begebenheit legt, ebenso wenig durchsichtig, wie bei dieser der Begriff der *δόξα* uns ganz unzweifelhaft abhanden kommt. Was als practische Anwendung statthaft erscheinen mag, das darf sich nicht als wirkliche Auslegung geben. Wir würden uns viel lieber für die Auffassung von Hofmann entscheiden, dafs der Herr hier den Seinen »eine irdische Vorausdarstellung jenes himmlischen Hochzeitmahles gegeben habe, wo er das Gewächs des Weinstocks mit ihnen im Reiche seines Vaters trinken werde« (Schriftbeweis III. S. 407), wenn nicht die Darstellung des Evangelisten auf einen ganz anderen Punkt wiese, an welchem uns eine befriedigendere Anschauung aufgeht. Es ist dieß die Art, in welcher Jesus den Wein verschafft. Er hat den geringen Vorrath nicht vermehrt, so dafs derselbe in ähnlicher Weise ausreichte, wie einst das Oel im Krüge der Wittwe nicht verzehrt wurde. Noch weniger hat er den mangelnden Wein durch einen Machtbefehl herbeigezaubert. Sondern sein Verfahren ist das des Verwandeln. Es ist unmöglich zu verkennen, dafs der Text eben hierauf die Aufmerksamkeit concentriren will. Die Diener müssen auf den empfangenen Befehl die Krüge mit Wasser füllen (V. 7); sie wissen es (V. 9), dafs sie

Wasser geschöpft haben. Sie müssen das Geschöpfte dem Speisemeister bringen (V. 8), und derselbe bezeugt (V. 10), es sey guter Wein. Die ganze Darstellung also ist darauf berechnet, die That Jesu als eine Verwandlung zu betonen. Es ist dieß nun zunächst symbolisch zu verstehen. Die *δόξα* Dessen tritt hier zu Tage, der weder zerstört noch schafft, und der doch das Alte neu macht, — *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, — es ist die *δόξα* des Wiederherstellers, des Erlösers. Aber zu diesem symbolischen Moment tritt das prophetische hinzu. Es wird dem Reiche Gottes gelingen, die Verwandlung des Alten in das Neue auf Erden zu vollenden. *Ἰδοὺ, καινὰ πάντα ποιῶ*, so spricht Apoc. 21, 5 *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ*, und der Seher schreibt: *εἶδον γῆν καινὴν . . καὶ Ἱερουσαλὴμ καινὴν*. Das Wunder zu Cana eröffnet in dem vierten Evangelium die gesammte Wirksamkeit Christi auf Erden: eben diese Stellung an der Spitze bestärkt uns in der Ueberzeugung, daß dasselbe symbolisch-prophetisch die Herrschaft deute, welche das Reich Gottes auf Erden im siegreichen Laufe gewinnen wird.

Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς, — aber welch' einen Contrast bildet zu dieser *ἀρχή* die *τελευτή*! Dort die That der Erneuerung, hier die des Gerichts. Und doch auch in der letzteren manifestirt sich die *δόξα* Dessen, der die Siege seines Reichs auf Erden verbürgt. Jene hatte ihre richtige Stelle am Anfang, diese die gleich nothwendige am Ende.

Die Verfluchung des Feigenbaums. Matth. 21, 18—22.

Marc. 11, 12—14. 20—23.

Der Umstand, daß der Herr diese Wunderthat ausschließlich vor den Augen seiner Jünger vollzogen und daß er daran ein Gespräch über ihre künftige Wirksamkeit angeschlossen hat, kennzeichnet den Character derselben von vorn ab als den symbolisch-prophetischen. Hier trifft das Wort: was ich euch sage in Finsterniß, das redet im Lichte; und was ihr in das Ohr höret, das verkündiget auf den Dächern. Nimmt man diesen Standort ein, so

lösen sich die Schwierigkeiten von selbst, welche bei jeder anderen Betrachtungsweise unentwirrbar erscheinen. Ehe wir jedoch zur Sache schreiten, bedarf es einer Verständigung über das Verhältniß, in welchem die Darstellungen der Begebenheit von Seiten des ersten und des zweiten Evangelisten zu einander stehen. Nicht, daß sie sich in einem gegenseitigen Widerspruche befänden; nur wird der einen der Vorzug der gröfseren Genauigkeit vor der anderen gebühren. Zwar das ist Etwas indifferentes, daß bei dem Matthäus unmittelbar nach dem richtenden Worte des Herrn die Mittheilung erfolgt: καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ, während nach dem Marcus der Baum erst am folgenden Tage verdorrt bis zur Wurzel erfunden ward. Denn diese Verschiedenheit in den Berichten betrifft nicht die Sache selbst, sondern nur die Wahrnehmung von Seiten der Jünger. Das Strafurtheil Jesu ist sicher augenblicklich von Erfolg begleitet gewesen; ebenso unzweifelhaft wird aber dieser Erfolg erst am nächsten Morgen den Zwölfen bemerkbar geworden seyn. Dagegen ist schon das von Bedeutung, daß wir dem μηκέτι γένηται ἐκ σοῦ καρπός in dem Matthäustexte bei dem Marcus ein μηκέτι φάγοι μηδεὶς ἐκ σοῦ καρπὸν substituirt sehen. Vor allem aber verdient die Reflexion Beachtung, welche der zweite Evangelist hinzugefügt hat. Sie erscheint bei dem ersten Anblick verwirrend, und doch trägt sie wesentlich zum Verständnisse bei. Es ist nicht so, wie Strauß behauptet, daß Marcus sich durch diesen Zusatz »verredet« hätte, sondern kraft der Bemerkung „οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν“ hat er den Unmuth Jesu begreiflich gemacht. Die Worte wollen freilich richtig verstanden seyn. Der sich zunächst darbietenden Auffassung »es war jetzt nicht die Feigenzeit« haben namhafte Ausleger die sprachlich allerdings auch mögliche, »es sey kein gutes Feigenjahr gewesen,« den Vorzug gegeben. Aber davon abgesehen, daß in der That zu der Jahreszeit, in welche die Begebenheit fällt (nicht lange vor dem Paschahfeste), die Feigenernte noch sehr fern war: würden bei diesem neuen Erklärungsversuche die sehr markirten Worte (Marc. 11, 13) ἔχουσιν φύλλα nicht minder indifferent erscheinen, wie sich jeder Grund zu einem Un-

willen Jesu über die bloße Belaubtheit des Baumes dem Auge entziehen dürfte. Bleiben wir daher bei dem gewöhnlichen und offenbar natürlichsten Verständniß: so scheint uns die entscheidende Frage die zu seyn, worauf wir die Begründung am Schlusse des 13. V. zu beziehen haben. Dafs der Herr nur Blätter fand: das motivirt allerdings seinen Unwillen; allein dafs es noch keine Feigenzeit war: das kann unmöglich den Umstand erklären, dafs der Baum lediglich belaubt, aber ohne Früchte war. Ein befriedigendes Licht verbreitet sich über den Vers, sobald wir die Bemerkung an seinem Ende, »es war nemlich nicht die Feigenzeit,« auf alles Vorangehende beziehen. Der Herr empfand Hunger, als er des Weges zog. In dem Bedürfnis nach Speise schaut er umher und sein Auge erblickt in der Ferne (wir bitten das ἀπὸ μακρόθεν mit dem ganz ähnlichen μακράν Matth. 8, 30. zu vergleichen) Einen Feigenbaum (μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Matth. 21, 19), welcher — in der Unterscheidung von allen anderen (auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem standen wohl viele, Bethphage hat ja von ihnen seinen Namen gehabt) — bereits Blätter hatte. Das war in dieser Jahreszeit eine ganz ungewöhnliche Erscheinung. Da aber die Früchte der Feigen sich früher entwickeln als die Blätter, da die Blätter sich mit dem beginnenden Reifen der Früchte erst entfalten: so durfte Jesus an dem belaubten Baume auch Feigen erwarten. Diese Erwartung ist durch die Partikel ἄρα gedeutet. Zu der συκῇ ἔχουσα φύλλα trat er herzu mit der wohlbegründeten Meinung, er werde also auch wohl Früchte auf derselben vorfinden. So viel war ungewöhnlich, dafs der Baum schon jetzt belaubt erschien: aber das wiederum durfte unter diesen Umständen mit Recht erwartet werden, dafs er auch vorzeitige Früchte würde angesetzt haben. Jesus sucht daher darnach: allein der Baum hat die Erwartung, die er erweckt, getäuscht, — und weil er nichts anderes als Blätter hatte — οὐδὲν εἰ μὴ φύλλα —, so bricht der Herr — daher das ἀποκριθεὶς V. 14 — in die richtenden Worte aus.

Aber wenn die äussere Sachlage hierdurch auch genügend aufgeklärt ist: so greift nunmehr das Befremden Platz, wie Jesus an

einem Baume, welcher weder einen Willen hat noch auch eine Verantwortlichkeit tragen kann, an einem Baume, den sein himmlischer Vater gepflanzt und mit dieser vorzeitigen Blätterfülle (ähnlich der Lilie des Feldes) bekleidet hat, wie er an demselben deshalb, weil er seinem Bedürfnis nach Speise nicht entsprochen und seine Erwartung betrogen hatte, auf solche Weise seinen Unwillen habe betätigen können. Eben hier gilt es nun, den richtigen Standort der Betrachtung einzunehmen. Wir werfen zunächst einen Blick auf den Zusammenhang des ganzen Abschnitts, welchem dieser Vorgang angehört. Der Herr war in die Stadt Jerusalem eingezogen. Er hatte den Tempel besucht, — καὶ περιβλεψάμενος πάντα (Marc. 11, 11.) kehrte er in der Abendstunde nach Bethanien zurück. Am folgenden Morgen, als er Stadt und Tempel abermals besuchen wollte, hat er das gegenwärtige Zeichen gethan. Es steht also in der Mitte zwischen dem prüfenden Blicke, der Alles durchmustert, und der Tempelreinigung, die bevorstand; und schon dadurch wird die Beziehung desselben auf die letzten Kämpfe mit den Leitern der jüdischen Theocratie sehr wahrscheinlich. Wir nehmen hierzu ein Zweites. In einem Feigenbaume das Bild Israels zu sehen: dazu veranlafte nicht allein die Symbolik des A. T., sondern kraft einer selbsteigenen früheren Gleichnißrede war der Herr in der Lage, gerade jetzt diese Anschauung zu vollziehen. Unsere Erzählung enthält in der That nichts anderes, als die Fortsetzung, genauer, die Ergänzung der Parabel Luc. 13, 6—9. Diese letztere war nemlich noch unvollständig geblieben; sie hatte mit einer Bitte abgeschlossen, welche auf die Zukunft wies. Herr, so sprach der Gärtner, laß ihn noch dieß Jahr, bis daß ich ihn umgrabe und bedünge, ob er etwa Frucht bringe; wo nicht, so reute ihn darnach aus. Jetzt, wo Jesus am Schlusse seiner Thätigkeit stand, war dieß Eine erbetene Jahr verstrichen. Welches aber war das Resultat seines Umgrabens und Bedüngens? Es gebrach — das ergab die genaue Untersuchung (περιβλεψάμενος πάντα) — auch jetzt an Frucht! Aber eben nun hatte die Stunde geschlagen, wo das damals in Aussicht gestellte ἔκκοπον αὐτήν Platz griff. Auch das

stellt der Herr parabolisch dar, nur nicht durch ein Gleichnißwort, sondern durch eine parabolische That. Dieselbe deutet also symbolisch-prophetisch das Gericht, das über Israel ergehen, ein Gericht, das durch Diejenigen vollzogen werden soll, vor deren Augen das Wunder geschah und die den Erfolg der That mit Erstaunen wahrnahmen. Wir dürfen sagen, daß Jesus selbst die Richtigkeit dieser Deutung verbürge; denn die Matth. 21, 28—44 erfolgenden Reden sind gar nichts anderes, als eine erklärende Umschrift um den verdorrten Feigenbaum.

An der Spitze der Erzählung empfängt der Gedanke seinen Ausdruck, daß der Herr Frucht suche und daß er dieselbe um der vorhandenen Blätter willen erwarte. Israel war dazu gesetzt, daß es Frucht bringe; und zwar bestand dieselbe nicht in Werken der Gerechtigkeit, sondern in dem Glauben an den erschienenen Messias. Die sichtbaren Blätter ließen eben diese Frucht erwarten. Denn die unleugbare Pietät gegen Gesetz und Propheten, die Pünktlichkeit und peinlichkeit, mit welcher Opfer und Ceremonien vollzogen wurden, schien den fröhlichen Empfang Dessen in sichere Aussicht zu stellen, auf welchen dieß Alles zielte und wies. Gleichwohl blieb dieselbe aus. Die Nation verwarf den Bundesengel, welcher zu seinem Tempel kam. Der blättervolle Baum erwies sich dem prüfenden Auge als leer an Frucht. Der Herr zürnt. Da aber für die *ἀνοχή* kein Motiv mehr vorhanden ist, so schreitet die *ὀργή* zur That der *κρίσις*. Die *ἴδιοι* haben ihren Herrn nicht aufgenommen: so sollen sie aufhören, das Volk des Eigenthums und der Verheißung zu seyn. Sie haben ihr Pfund nicht in Treue verwendet: so wird es ihnen entzogen. Der Baum soll zwar stehen bleiben an dem Wege, aber verdorrt, mit dem Merkmal der geschehenen Verwerfung, unberührt von dem Strome des neuen Lebens, der fortan die Welt durchgehen wird, ein Wahrzeichen des göttlichen Ernstes gegen die Verächter der Gnade. Daher wird denn auch Niemand mehr auf den Gedanken kommen, auf diesem sichtlich abgestorbenen Baume eine Frucht zu suchen, keinesfalls wird irgend Jemand sie von ihm empfangen, — *μηδεὶς μηκέτι ἐκ σοῦ*

καρπὸν φάγοι. So Jemand Wahrheit, Trost, Friede, Kraft, oder was es sonst sey, begehrt: vor Israel wird er als vor einem dürrer, abgelebten Baume gleichgültig vorübergehen. — Aber auch darüber giebt die Erzählung Aufschluß, durch wen diese symbolisch-prophetische That in reale Ausführung werde gebracht werden. Nachdem nemlich die Jünger am nächstfolgenden Tage die eingetretene Verdorrung des Baumes bemerkt und ihre Wahrnehmung gegen Jesum ausgesprochen hatten: da empfangen sie die Antwort, daß, so sie Glauben hätten, so würden sie *τὸ τῆς συκῆς ποιεῖν*. Die Worte bedürfen der strengsten Fassung. Man irrt, wenn man die Stelle Joh. 14, 12 „ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ καὶ κεῖνος (auch er) ποιήσει“ als Parallele herbeizieht. Der Sinn ist nicht der: »auch ihr werdet, gleich mir, dasselbe an einem Feigenbaum thun;« sondern vielmehr dieser: »eben ihr werdet das, was ich symbolisch gethan, wahrhaftig vollziehen, eben ihr werdet das Gericht, das ich sinnbildlich an dem Feigenbaume vollstreckt, in reale Ausführung bringen an Israel.« Der Herr fügt hinzu, sie würden sogar mit Erfolg zu dem Berge sagen: *ἄρθῃτι καὶ βλήθῃτι εἰς τὴν θάλασσαν*. Haben wir die *συκῆ* parabolisch verstehen müssen: so folgt, daß wir auch den Berg in ähnlicher Weise zu fassen haben. Und was bezeichnet derselbe? Nichts anderes, als das Heidenthum! Das Heidenthum als solches soll in dem Meer versinken, gleichwie jene Dämonen in dessen Tiefen untergingen; es soll vom Angesicht der Erde verschwinden, — während die verdorrte *συκῆ*, das erstorbene Judenthum, als ein *σημεῖον* soll bestehen bleiben. Die Heiden selbst aber sollen in das Reich Gottes eingehen, ein Baum voller Früchte der Gerechtigkeit durch Christum zur Ehre Gottes. Die Vollstreckung des Gerichts Jesu an den Juden die negative, die Einführung der Heiden in die *βασιλεία* die positive Seite des apostolischen Berufs. Und im Glauben — *ἐὰν ἔχητε πίστιν* — haben die Apostel ihre Aufgabe gelöst, der Erfolg trat zu Tage. Angeboten haben sie den Juden noch immer das Heil, — freilich allezeit umsonst. Indem sie dann den Staub von ihren Füßen schüttelten, indem ein Paulus sprach: ich gehe

fortan rein zu den Heiden: haben sie die negative wie die positive Seite ihrer Mission vollbracht. — Fassen wir unsere Erzählung in diesem Sinne: so kann sie nicht als eine ungeschickte Dichtung, wie Straufs sie dafür ausgiebt, erscheinen. Wohl aber wird es als gerechtfertigt erachtet werden, wenn wir das Wunder als eine Realweissagung der Herrschaft bezeichnet haben, welche das Reich Gottes durch Vermittlung des Jüngerdienstes auf Erden gewinnen werde.



fortan rein zu den Heiden: haben sie die negative wie die positive Seite ihrer Mission vollbracht. — Fassen wir unsere Erzählung in diesem Sinne: so kann sie nicht als eine ungeschickte Dichtung, wie Straufs sie dafür ausgiebt, erscheinen. Wohl aber wird es als gerechtfertigt erachtet werden, wenn wir das Wunder als eine Realweissagung der Herrschaft bezeichnet haben, welche das Reich Gottes durch Vermittlung des Jüngerdienstes auf Erden gewinnen werde.

Steinmeyer, Franz Karl Ludwig,

Apologetische Beiträge

Bd.: I

Berlin 1866

Polem. 2653 k-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776668-2